UNIV. OF
TORONTO
LIBRARY

I 8289

DIE STAATSLEITUNG

VON

ALFĀRĀBĪ.

2195

DIE STAATSLEITUNG VON ALFĀRĀBĪ.

DEUTSCHE BEARBEITUNG

MIT EINER EINLEITUNG

„UEBER DAS WESEN DER ARABISCHEN PHILOSOPHIE".

AUS DEM NACHLASSE

DES GEH. REGIERUNGSRATS DR. F. DIETERICI

HERAUSGEGEBEN MIT EINEM GEDENKBLATT

VON

DR. PAUL BRÖNNLE.

205851
22.9.26

BUCHHANDLUNG UND DRUCKEREI
VORMALS
E. J. BRILL
LEIDEN, 1904.

DRUCKEREI vormals E. J. BRILL — LEIDEN.

Meinen verehrten Freunden

den trefflichen Kennern der arabischen Literatur

ALEXANDER GEORGE ELLIS
Bibliothekar am British Museum in London,

und

Dr. IGNAZ GOLDZIHER
Professor an der Universität Budapest,

im Andenken an

FRIEDRICH DIETERICI

gewidmet von

PAUL BRÖNNLE.

VI

INHALT.

Seite.

Friedrich Dieterici. Ein Gedenkblatt . . . . . I—XXV.

Einleitung: Das Wesen der arabischen Philosophie . . XXVII—LVI.

Staatsleitung von Alfārābī . . . . . 1—91.

1. Die sechs Stufen im All . . . . . 1—6.
2. Die Seelen der Himmelskörper. Der schaffende Nūs 6—8.
3. Stoff und Form . . . . . 8—11.
4. Urform und Urstoff . . . . . 11—13.
5. Die Zweitdinge und der schaffende Nūs . . . . 13—28.
6. Die Zweitdinge . . . . . 28—32.
7. Der schaffende Nūs. Tier und Mensch . . . . . 32—50.
8. Die Staaten . . . . . 50—62.
9. Der Vorzugsstaat . . . . . 62—70.
10. Die andern Staaten . . . . . 71—88.
11. Die Stellvertreter des Königs . . . . . 89—91.

FRIEDRICH DIETERICI.

Ein Gedenkblatt von Paul Brönnle.

Character is fate. Men's dispositions do their doom dictate.
Lytton.

Erst der Tod hat Friedrich Dieterici die Feder aus der Hand genommen. Im August 1903 ist der Altmeister der arabischen Philosophie hochbetagt aus dem Leben geschieden. Aber bis zum letzten Atemzuge hielt ihn, dem die Last der Jahre leicht auf den Schultern sass, den Unermüdlichen, stets Arbeitsfrischen, die Beschäftigung fest mit der Wissenschaft, der all sein Sinnen und Denken angehört, deren Erforschung er die beste Zeit und die beste Kraft seines Lebens gewidmet, der Erforschung der arabischen Philosophie.

Im ganzen weiten Bereich der Geisteswissenschaften gibt es keine Disciplin, welche einen derartig proteïschen Typus aufweist wie die arabische Philosophie. Aus den verschiedensten Ingredienzien gemischt, mit Platonismus, Aristotelismus, Stoicismus, Neoplatonismus und Neupythagoräismus verquickt, von einer Atmosphäre des Okkultismus umwittert, stellt diese Wissenschaft an die Geduld, Ausdauer und geistige Kraft dessen, der ihr in ihren Urgründen nachzugehen und ihre mannigfachen Rätsel zu lösen trachtet,

die höchsten Anforderungen, welche nur der voll und ganz zu würdigen vermag, der selbst in diesem Irrgarten zu wandeln sich erkühnt.

Der eigentümlich complicirte Charakter dieser Disciplin orientalischer Wissenschaft hat es ja auch mit sich gebracht, dass sie von jeher mehr oder weniger als Stiefkind behandelt worden ist bis auf den heutigen Tag, sowohl von Orientalisten als auch von klassischen Philologen und Philosophen. Mit Recht wird diese Erscheinung von Brockelmann darauf zurückgeführt, dass es den Orientalisten zumeist an Interesse und philosophischem Sinn fehlt, während den Philosophen und klassischen Philologen die Kenntniss der arabischen Sprache abgeht, was ihnen verbietet, zu den Quellen selbst aufzusteigen. (Göttinger Gelehrte Anzeigen 1902, p. 75).

Unter dieser allgemeinen Indifferenz hat auch Dieterici zu leiden gehabt. Wenn sie ihn auch anfänglich schmerzlich berührte, wenn er auch zuweilen fast elegisch und nicht ohne Bitterkeit über diese Teilnahmlosigkeit, namentlich auch von Seiten der Fachgenossen, Klage führte, so hat er sich doch später mit souverainer Missachtung darüber hinweggesetzt. Dass sie ihn nicht zu entmutigen vermochte, dass er die Treue, die er dieser undankbaren Wissenschaft in der Blüte seiner Jahre und im Zenit seiner Kraft geschworen, bis ins hohe Alter zu halten vermochte und auch gehalten hat, das ist eben nur ein sprechender Beweis für die Elasticität seines Geistes, für die seltene Selbstlosigkeit seines wissenschaftlichen Strebens, sowie für die Energie und Unbeugsamkeit des Charakters, welche den Mann von Rückgrat — und das war Dieterici trotz seiner scheinbaren Weichheit — alle im Weg liegenden

Hindernisse kühn aus dem Weg räumen und ihn auf dem einmal betretenen und als richtig erkannten Pfad unentwegt weiter schreiten lässt, unbekümmert um Gunst oder Missachtung von Seiten der Fachgenossen oder des grossen Publikums.

Mich, der von dem verstorbenen Gelehrten mit seinem besonderen Vertrauen beehrt worden ist, mich, so ziemlich den einzigen, dem es vergönnt war, einen tieferen Blick in die geistige Werkstätte und in die weitausschauenden Pläne des greisen Altmeisters zu thun, denen die Jahre kein Ziel zu setzen vermochten, schmerzt es tief, constatiren zu müssen, dass Friedrich Dieterici im Leben bei weitem nicht die Würdigung und Anerkennung gefunden, die er in so reichem Masse verdient. Auf einsamer Höhe ist er bei seinen Lebzeiten dahingeschritten. Er zählte kaum einen Mitarbeiter, keine nennenswerte Gefolgschaft. Vor ihm stand nicht die lockende Aussicht auf äussere Ehren oder klingenden Lohn. Und die Mitwelt, die Gelehrten, von denen er Ermutigung für seine Sisyphusarbeit erwartete, hüllte sich in Schweigen. Aber die Nachwelt wird gut machen, was die Mitwelt versäumt. Sie wird unumwunden zugeben, dass die Wissenschaft alle Ursache hat, an seinem Grabe zu trauern. Sie wird mit Wehmut erkennen, dass sein Tod seine Spezialwissenschaft, die Erforschung der arabischen Philosophie, verwaist zurückgelassen hat. Sie wird ihn als Pfadfinder und Entdecker, als Baumeister und Künstler zu würdigen und hochzuhalten wissen.

Welche Stellung hat denn Friedrich Dieterici, der allezeit Bescheidene, jeder Publicität Abholde, in seiner Spezialwissenschaft eingenommen? Sicherlich, keine geringere,

als die des unbestrittenen Meisters und Führers, nicht allein in Deutschland, sondern in Europa. Ein kurzer literargeschichtlicher Rückblick wird das zur Genüge beweisen.

Seit den Tagen Munk's, der mit seinen im Jahre 1859 in Paris erschienenen „Mélanges de philosophie juive et arabe" das gänzlich erstarrte und erstorbene Studium der arabischen Philosophie zu neuem Leben erweckte, blieb die wissenschaftliche Produktion auf diesem Gebiete im wesentlichen auf Monographien beschränkt. Einige der besten verdanken wir französischen Gelehrten, wie Ernest Renan, der in seinem Buch „L'Averroës et l'Averroïsme" uns eines seiner besten und wissenschaftlichsten Werke geschenkt, das in dem vor einigen Jahren erschienenen Werk „Avicenne", das aus der Feder des Barons Carra de Vaulx geflossen, ein würdiges Pendant gefunden. Während der dänische Orientalist Mehren ebenfalls eine Reihe wertvoller Arbeiten auf dem Gebiet der arabischen Philosophie geliefert, hat sich in jüngerer Zeit der holländische Gelehrte Tjitze de Boer mit seiner Arbeit über die Widersprüche Ghazzâli's nach Ibn Roschd und namentlich seiner kurzgefassten, trefflichen „Geschichte der Philosophie im Islam", einen Namen gemacht. Aber keiner ist Friedrich Dieterici gleichgekommen in der Kühnheit und Energie, mit der er die schwierigen Probleme angefasst, in der consequenten und systematischen Durchführung der einmal in Angriff genommenen Arbeiten, welche einen so reichen Ertrag abgeworfen haben. Wenn er auch — und das muss zugegeben werden — die letzten Consequenzen aus seinem System nicht gezogen hat, wenn es ihm auch nicht vergönnt gewesen ist, seinen Lieblingstraum, der ihm als Endziel vorschwebte, realisirt zu sehen, nämlich ein Lexi-

con der philosophischen termini technici in Arabisch mit ihren Äquivalenten in Griechisch, Latein und Deutsch, nebst den Belegstellen aus den hervorragendsten griechischen und arabischen Philosophen, — eine Aufgabe, die meiner Ansicht nach nur die combinirte Arbeit eines Orientalisten, eines klassischen Philologen und eines Philosophen würdig lösen kann, — so hat er doch ein Erbe hinterlassen, so reich, dass die Nachwelt ihm nicht dankbar genug sein kann. Aber er hat es nie verstanden, oder vielmehr stets verschmäht, die grosse Trommel zu rühren, und so haben seine Arbeiten, die weitab von den ausgetretenen Geleisen lagen und eben deshalb schon auf kein grosses Publikum rechnen konnten, die aber doch in rascher Folge auf dem Markt erschienen, selbst unter den Fachgenossen, den Orientalisten, nicht die Beachtung gefunden, die sie verdient haben.

Ich habe schon in meiner eingehenden Kritik von Dieterici's vorletztem Werk, dem „Musterstaat" des Alfārābī, in dem Journal of the Royal Asiatic Society (April, 1901) nachdrücklich auf die grossen Verdienste hingewiesen, die Fr. Dieterici sich um die Erforschung der arabischen Philosophie erworben, und damit auch um die Kulturgeschichte des Mittelalters, namentlich im IX. und X. Jahrhundert, und ich betrachte es auch fernerhin als eine meiner Lebensaufgaben, nicht allein die von ihm begonnenen Arbeiten zur arabischen Philosophie weiterzuführen, soweit es meine Zeit und Kraft erlaubt, sondern auch das von ihm schon Gewonnene weiteren Kreisen zugänglich zu machen, namentlich auch in England und Amerika [1]).

1) Ich freue mich, dass ich hierzu schon in allernächster Zeit Gelegenheit

Der Wunsch des sterbenden Gelehrten, den mir sein ältester Sohn, Herr Oberregierungsrat W. Dieterici übermittelte, ich möchte das Werk, das ihn bis zuletzt beschäftigte, die Politik des Alfārābī, zu Ende führen und herausgeben, — dieser Wunsch war für mich ein heiliges Vermächtniss. Obgleich selbst schon längere Zeit schwerkrank, glaubte ich doch, diesem letzten Liebesdienst mich nicht entziehen zu dürfen. Und so machte ich mich denn sofort an die Herausgabe dieses Werkes, tiefe Trauer im Herzen. Sprach doch jede Zeile seiner mit jugendlichem Enthusiasmus geschriebenen Einleitung mit neuer Kraft von dem grossen Verlust, den die Wissenschaft, von dem unersetzlichen Verlust, den ich persönlich erlitten.

Das Verhältniss, das zwischen ihm, dem Lehrer, und mir, dem Schüler, bestand, war — ich darf es wohl sagen — ein geradezu ideales, und hat während eines zwölfjährigen intimen wissenschaftlichen und persönlichen Verkehrs nie auch nur die geringste Trübung erfahren.

Aus dem Lehrer, der mit beredter Zunge und in begeisterter Sprache mich in die Geheimnisse der arabischen Philosophie einweihte, wurde er mir bald zum bewährten Berater, der meinen wissenschaftlichen Werdegang mit lebhafter Sympathie verfolgte, aus dem Berater — trotz des grossen Altersunterschiedes — zum ergebenen, treuen Freund, der mir in mancher kritischen Periode, in mancher

haben werde, da ich in einer von meinem Freunde, dem Schriftsteller und Dichter Lancelot Cranmer-Byng herausgegebenen Serie „Wisdom of the East", welche die wichtigsten religiösen und philosophischen Systeme des Orients in kurzen Monographien und Übersetzungen weiteren Kreisen zugänglich machen soll, die arabische und persische Bearbeitung übernommen habe. Den Anfang mache ich mit dem arabischen Philosophen Ibn Tufail und seinem „Philosophus autodidactus", von dem auch das British Museum eine gute Handschrift besitzt.

schweren Stunde meines Lebens, das mich zuweilen hart angefasst, mit seiner reichen Lebenserfahrung und seinem warmen Herzen, treu zur Seite gestanden. Sein kostbarstes Besitztum, — gewissermassen sein geistiges Handwerkszeug, — seine orientalische Bibliothek, die er mir als Andenken vermacht hat, wird stets den Ehrenplatz in meiner Bibliothek einnehmen.

Obwohl ich beabsichtige, wenn es mir möglich ist, eine ausführliche Biographie Dieterici's zu schreiben, möchte ich doch dieses letzte Werk des verstorbenen Gelehrten nicht in die Welt hinausgehen lassen, ohne ihm wenigstens in einer Skizze des Lebens und Lebenswerks dieses Mannes, der als Mensch eben so hoch stand, wie als Gelehrter, einige Geleitworte mitzugeben.

Am 6. Juli 1821 wurde Friedrich Heinrich Dieterici in Berlin geboren, und mit Berlin ist er sein ganzes Leben lang verwachsen geblieben. Sein Vater war Karl Friedrich Wilhelm Dieterici, der verdiente Begründer der preussischen Statistik und Direktor des statistischen Bureaus in Berlin, Professor der Staatswissenschaften an der Universität und geheimer Oberregierungsrat im Ministerium. Der Sohn folgte nicht den Fussstapfen seines hochverdienten Vaters, sondern entschied sich, nach Absolvirung des Gymnasiums, für das Studium der orientalischen Sprachen, dem er in Berlin, Halle und Leipzig oblag, welche damals die Hochburgen des orientalischen Studiums bildeten. Kurze Zeit nach Vollendung seiner Studien, im Alter von 25 Jahren, habilitirte er sich als Privatdozent, um schon 4 Jahre später, im Jahre 1850, zum ausserordentlichen Professor ernannt zu werden. Einige Jahre zuvor hatte

er noch eine grosse Reise in den Orient unternommen, welche ihn nach Ägypten, das peträische Arabien, Syrien und Palästina führten. Seine hier gesammelten Erfahrungen und Erlebnisse legte er nieder in dem 1853 in Berlin erschienenen Buch „Reisebilder aus dem Morgenlande", welche ihn als trefflichen Schriftsteller enthüllten. Wenn auch viele Partien des Buches naturgemäss heute veraltet sind, so zeigen doch die rein landschaftlichen Schilderungen, die in hochpoetischer Sprache gefasst sind und die in ihrem warmen Kolorit und dem träumerischen Halbdunkel, das über dem Ganzen dämmert, an Pierre Loti's orientalische Skizzen gemahnen, ihn als einen feinen Naturbeobachter und verfehlen auch heute noch nicht ihres Eindrucks auf den für solchen Reiz und Genuss zugänglichen Leser. Für Dieterici als Schriftsteller ist auch charakteristisch sein orientalischer Roman „Mirjam", der 1886 in Leipzig erschien, und der ebenfalls zeigte, dass er reichbegabt war mit der Kunst der stilistischen Plastik.

Dass er freilich auch als Romanschriftsteller sich versucht hat, ist ihm ebenso verargt worden, wie seinerzeit dem Leipziger Ägyptologen Georg Ebers, und Felix Dahn, dem Münchener Juristen und Historiker. Der archäologische Roman, oder Professorenroman, wie man ihn achselzuckend und witzelnd getauft hat, hat ja weder im Lager der Gelehrten, welche darin eine Degradation des Gelehrtenideales erblickten, noch in dem der professionellen Romanschriftsteller, welche sich über keckes Eindringen in die von ihnen gepachtete Domäne beklagten, Anklang gefunden. Unter den Kunstkritikern und Ästhetikern, welche ebenfalls in der Mehrzahl Stellung dagegen nahmen, hat sich namentlich der französische Ästhetiker Jules

Soury und der deutsche Kritiker Rudolf von Gottschall sehr scharf gegen den historischen Roman ausgesprochen. Der erstere hält ihn für ein völlig falsches Kunstgenre und erachtet nur die Gegenwart eines Romandichters würdig, während Rudolf von Gottschall in dem archäologischen Bacillus nur einen ästhetischen Krankheitserreger zu erkennen vermochte. Ein energischer Vorkämpfer aber ist dem archäologischen Roman in dem Orientalisten und Literarhistoriker Richard Gosche erstanden, der den Standpunkt einnahm, dass bei ausreichender Kraft überhaupt keine trennende Schranke zwischen methodischem Wissen und künstlerischem Können bestehe, und dem Professorenroman seine Existenzberechtigung und dem Professor das Recht zuerkannte, Romane zu schreiben, wie jeder andere Sterbliche.

Wenn wir nun von den schriftstellerischen Produktionen Dieterici's auf die rein wissenschaftlichen Arbeiten zu sprechen kommen, so zerfallen dieselben in zwei scharfgetrennte Perioden: die erste umfasst seine Arbeiten zur *arabischen Grammatik und Poesie*, die zweite seine Studien zur *arabischen Philosophie*, welche sein Lebenswerk darstellen.

Den Traditionen der Fleischer'schen Schule getreu, nahm Dieterici in seinen wissenschaftlichen Arbeiten seinen Ausgangspunkt von den arabischen Nationalgrammatikern, um von da auf die Poesie überzugehen. Eine der Haupteigentümlichkeiten der arabischen Sprache bildet ja eben das enge Verwandtschaftsverhältniss, das sich zwischen Sprachwissenschaft und Poesie herausgebildet hat. Ein intimes Verständniss der arabischen Poesie lässt sich ohne eine gründliche Kenntniss der Theorie der arabischen Nationalgrammatik nicht erreichen. Dieterici verstand es vortreff-

lich, die beiden Disciplinen in ein harmonisches Verhältniss zu bringen. Nachdem er sich mit der im Jahre 1847 in Leipzig erschienenen Monographie „Mutanabbi und Saifuddaula" — einer erweiterten Darstellung seiner lateinisch geschriebenen Dissertation — in die Wissenschaft eingeführt, liess er, von seiner Orientreise zurückgekehrt, im Jahre 1851 eine arabische Ausgabe des berühmten grammatischen Gedichts von Ibn Mālik, der sogenannten Alfijjah, folgen unter dem Titel: Alfijjah, carmen didacticum grammaticum auctore Ibn Mālik (mit Commentar des Ibn Aḳīl), Leipzig 1851, der sich im folgenden Jahre die deutsche Übersetzung anschloss. Eine Grammatik in dichterischer Form mutet uns ja auch eigentümlich an, darf uns aber weiter nicht wunder nehmen. Denn die Araber haben es ja fertig gebracht, die unglaublichsten Dinge in dichterische Form zu bannen: Grammatik, Lexicographie, Logik, Psychologie — alles erscheint in dichterischer Form in friedlicher Eintracht neben einander.

Der Mangel an Originalität, der dürre Notizenkram und die oft kleinlichen Haarspaltereien arabischer Sprachforscher vermochten aber auf die Dauer einen Mann von der poetischen Veranlagung Dieterici's nicht zu fesseln. So wandte er sich denn dem Studium eines Dichters zu, der ihn schon früher gefesselt und angezogen hatte, Mutanabbi, über dessen Leben und Treiben in dem fröhlichen Kreise, den Saifuddaula um sich zu schaaren wusste, er schon in der früher erwähnten Schrift Aufschluss gegeben. Mutanabbi ist eine der Figuren in der arabischen Literatur, in deren Bewertung die Ansichten hervorragender Gelehrter in diametralem Gegensatz zu einander stehen. Schon zu seinen Lebzeiten wurde er heftig angefeindet, in der Hauptsache

aber galt er als der Dichter par excellence, mit dem selbst die Klassiker des Altertums sich nicht messen konnten, und in dieses Loblied stimmte auch noch im vorigen Jahrhunderts Freiherr von Hammer-Purgstall ein, dessen ästhetisches Urteil ja allerdings sicher mehr Anerkennung verdient als seine linguistischen Heldenthaten auf dem Gebiet der orientalischen Sprachforschung, welche namentlich Ahlwardt so schonungslos und effectvoll beleuchtet hat. Silvestre de Sacy dagegen, der grosse französische Arabist, der zu Beginn des vorigen Jahrhunderts das Studium des Arabischen neu belebte und der als Lehrer Fleischer's gewissermassen auch als der Vater der heute so kräftig blühenden arabischen Sprachwissenschaft in Deutschland anzusehen ist, hatte eine ziemlich geringe Meinung von dem dichterischen und persönlichen Wert Mutanabbis. Dieterici, der in seiner Wertschätzung des Dichters die Mitte hielt zwischen den beiden Extremen, erwarb sich das Verdienst, durch seine vollständige arabische Ausgabe des Dīwāns, zusammen mit dem Kommentar des Wāḥidī in zwei grossen Bänden, das Werk des Dichters weiteren orientalischen Kreisen Europas im Grundtext zugänglich gemacht zu haben.

Diese Edition der Gedichte Mutanabbi's bezeichnet den Höhepunkt und zugleich den Abschluss der Arbeiten Dieterici's zur arabischen Sprachwissenschaft und Poesie. Wenn wir die wissenschaftlichen Leistungen seiner jüngeren Jahre unter das kritische Mikroskop nehmen, so können wir uns allerdings der Thatsache nicht verschliessen, dass philologische Akribie nicht Dieterici's stärkste Seite war, und dieser Punkt ist sicherlich zu sehr betont worden gegenüber der monumentalen grundlegenden Ar-

heit, die Dieterici später auf dem Gebiet der arabischen Philosophie geleistet hat. Männer freilich, die philologische Akribie mit Gewandtheit der Darstellung und Glanz der Diction vereinen, sind eine Rarität, auch an der reichbesetzten Tafel der klassischen Philologen, und erst recht in den dünngesäten Reihen der Orientalisten. Schwungvolle, gewandte Darstellung und Eleganz der Diction — das aber hat Dieterici in reichem Masse besessen, und das hat er aufs glänzendste gezeigt in seinen Werken zur *arabischen Philosophie*, mit der sein Name unzertrennlich und für alle Zeiten verknüpft bleibt. Sie sollte fortan für nahezu ein halbes Jahrhundert sein mit aller Macht der Liebe von ihm gepflegtes Lieblingsfeld werden, wenn er sich auch bewusst war, dass er sich damit in gewissem Sinne selbst zu wissenschaftlicher Isolirung verurteilte.

Er ist hier nicht der Ort, auf die Arbeiten, welche der verstorbene Gelehrte auf dem Gebiet der arabischen Philosophie hinterlassen und womit er dieser vernachlässigten Disciplin völlig neue Bahnen gewiesen, im einzelnen einzugehen. Eine Kritik dieser Arbeiten vom rein philosophischen Standpunkt aus hoffe ich an anderer Stelle geben zu können. Hier möchte ich blos mit kurzen Worten auf die wissenschaftliche und schriftstellerische Seite der philosophischen Arbeiten des Orientalisten Dieterici zurückkommen. Auch seine der arabischen Philosophie gewidmeten Arbeiten zerfallen in zwei Teile: zunächst die gründliche Untersuchung des eklektischen Systems der „*Lauteren Brüder*" in seinen verschiedenen Abstufungen und Zweigen, sodann die Bearbeitung der Werke des grossen Philosophen *Alfārābī* mit der sogenannten „*Theologie des Aristoteles*" als Zwischenstufe.

Es war ein glücklicher Gedanke Dieterici's, der ihn in seinen philosophischen Studien mit dem System der „*Lauteren Brüder*" einsetzen liess. Diese halb theologische, halb philosophische Sekte von Baṣra, welche in ihren 51 Abhandlungen, einer Art philosophisch-naturwissenschaftlicher Encyklopädie, das ganze Wissen des 9. und 10. Jahrhunderts systematisch verarbeitet zur Darstellung brachten, sind vortreffliche Repräsentanten des Eklekticismus, welcher die ganze, im Grunde wenig originelle, arabische Philosophie charakterisirt. Während sie in der rein formellen Bildung ihres Geistes, in der Logik, Aristoteles folgten, waren sie bestrebt, eine Lösung der speculativen Fragen aus dem Neoplatonismus und dem Neupythagoräismus zu gewinnen. Mit einer ziemlich genauen Kenntniss des Alten und Neuen Testaments verbanden sie ein tieferes Verständniss der Lehren, welche die verschiedenen Sekten unter Christen, Juden, Muhammedanern formulirt hatten. Dieses aus den verschiedenartigsten Faktoren zusammengeschweisste System, in welchem auch noch der altchaldäische Sterndienst eine Rolle spielte, wurde von Dieterici in einer imponirenden Reihe von Werken zur Darstellung gebracht, welche in verhältnissmässig kurzen Zwischenräumen rasch auf einander folgten: das Märchen „der Streit zwischen Thier und Mensch", Berlin, 1858, leitete über zu den eigentlich philosophischen Schriften: Naturanschauung und Naturphilosophie der Araber im 10. Jahrhundert; die Propädeutik, die Logik und Psychologie, die Anthropologie der Araber; die Lehre von der Weltseele; die Philosophie der Araber im 10. Jahrhundert; Makrokosmos, Mikrokosmos u. s. w. In den Jahren 1883—1886 gab er dann auch noch den arabischen Text der Abhandlungen der Ikhwān

aṣ-Ṣafā, wie sie arabisch heissen, in Auswahl heraus (eine vollständige Ausgabe des arabischen Textes ist in Kalkutta erschienen in 4 Bänden).

Nachdem er hiemit seine auf das philosophische System der lauteren Brüder bezüglichen Arbeiten zum Abschluss gebracht, machte er sich an eine Herausgabe des arabischen Textes der sogenannten „*Theologie des Aristoteles*", welche im Mittelalter eine so hervorragende Rolle gespielt hat. Erst nach dem Erscheinen der deutschen Übersetzung des Werkes durch Dieterici wurde endlich der allerdings schon früher vermutete neoplatonische Ursprung dieses Werkes, das Jahrhunderte lang unter der Flagge des Aristoteles gesegelt, definitiv nachgewiesen und von Valentin Rose, dem trefflichen Kenner der späteren griechischen Literatur, als ein Excerpt oder vielmehr eine Paraphrase aus den Enneaden Plotin's erkannt.

Die letzten zehn Jahre seines Lebens widmete Dieterici dem Studium des Philosophen ALFĀRĀBĪ, der mit Recht der reinste Vertreter der aristotelischen Logik genannt worden ist. Sein System wird von de Boer als ein ziemlich konsequenter Spiritualismus oder genauer Intellectualismus bezeichnet. Auch er hat sich über sämmtliche Wissenszweige seiner Zeit encyclopädisch verbreitet und hat sich dabei doch zu verhältnissmässig grosser Selbständigkeit und Geistesfreiheit durchgerungen. Wenn Dieterici nichts anderes fertig gebracht hätte, als seine diesem Philosophen gewidmeten Werke, so hätte er sich allein damit den unvergänglichen Dank sowohl der klassischen Philologen, als der Orientalisten verdienen müssen.

Nachdem er zunächst eine Reihe der kleineren philosophischen Essays Alfārābi's arabisch und deutsch veröffent-

licht, machte er sich an seine ethisch-politischen Abhandlungen, von denen er zunächst den „Musterstaat" arabisch und deutsch herausgab, dem er die „Staatsleitung" oder „Politik" folgen lassen wollte. Es war ihm nicht vergönnt, dieses Werk zu vollenden, und mir als seinem vertrauten Schüler und Freund ist die Aufgabe zugefallen, diese seine unvollendeten Arbeiten zu Ende zu führen.

Die Bedeutung der Werke selbst lässt sich nicht verkennen. Von den in der „Politik" des Aristoteles und der „Republik" des Plato niedergelegten Grundgedanken ausgehend baut Alfārābī in diesen beiden Werken ein vollständiges System der Staatswissenschaft und Politik auf, von dem wir manche Ideen in Lord Bacon's „Philosophia Civitatis", über die Lord Macaulay so geistvoll gehandelt, wiederfinden. Als eine Eigentümlichkeit Alfārābī's muss ich noch erwähnen, dass er in beiden Schriften das eigentliche ethisch-politische Problem erst in der zweiten Hälfte seiner Werke angreift, auf die er in der ersten Hälfte in langatmigen metaphysischen Deduktionen hinleitet.

Der deutschen Bearbeitung der „Staatsleitung", welche ich hiemit der Öffentlichkeit übergebe, hoffe ich den arabischen Grundtext, an dessen Constituirung ich schon früher mit meinem verehrten Lehrer zusammen arbeitete, bald folgen lassen zu können.

Über die Prinzipien, die mich bei der Herausgabe geleitet haben, kann ich mich kurz fassen.

Der Druck der deutschen Übersetzung war bei dem im August 1903 erfolgten Tode Friedrich Dieterici's schon ziemlich weit vorgeschritten, und ich habe darin keine wesentlichen Veränderungen vorgenommen; auch bei der

Edition der Einleitung hat in erster Linie die Pietät gegen den Verstorbenen für mich die Feder geführt, doch habe ich mich berechtigt geglaubt im Sinne des Verstorbenen da und dort Änderungen vorzunehmen und manche etwas zu weitschweifigen Auseinandersetzungen kürzer zu fassen; dagegen habe ich die philosophischen Grundgedanken, mit denen ich nicht überall übereinstimme, unangetastet gelassen.

Die letzte Arbeit, die Dieterici beschäftigte, war ein Aufsatz über „die Grundlagen der arabischen Philosophie", den er mir zugesagt hatte für die „Universal history of the world" (in 25, resp. 50 Bd.), zu der ich ihn in meiner Eigenschaft als Editor der orientalischen und klassischen Sektion dieses von der Encyclopaedia Britannica Co. projektirten Werkes als Mitarbeiter einlud. Der Aufsatz ist aber über einen ersten kurzen Entwurf nicht hinausgekommen, da der Tod, der unerbittliche, auch dieser Arbeit ein zu frühes Ziel setzte. Über den weiteren wissenschaftlichen Nachlass, der mir erst später zugehen wird, werde ich mich an anderer Stelle äussern.

Ich kann diese Skizze nicht schliessen, ohne noch mit einigen Worten der Persönlichkeit Dieterici's und seiner rein menschlichen Eigenschaften zu gedenken. Er war im vollsten Sinne des Wortes eine anima candida, ein ἦθος εὐγενὲς καὶ Φιλόκαλον, eine jener hochherzigen und grosszügigen Naturen, welche in unserem alles nivellirenden, materialistischen Zeitalter immer seltener werden. In seiner Persönlichkeit verband sich grosse Liebenswürdigkeit und Zuvorkommenheit mit einer gewissen anspruchslosen, scheuen Zurückhaltung, welche es ihm verbot, seine Person in den Vordergrund zu drängen. Diese Unscheinbarkeit und Be-

scheidenheit seines äusseren Auftretens hat auch mit zu einer Unterschätzung seines Wertes und seiner Bedeutung beigetragen. Wer aber den Vorzug genoss, mit ihm in ein intimes Verhältniss zu treten, der hatte täglich Gelegenheit den reichen Schatz seines Wissens zu bewundern, sein warmes Herz und tiefes Gemüt, sein feines, psychologisches Verständniss für Naturen, die im Feuerbrand des Lebens gestanden und nur Enttäuschung davon getragen, die aber doch energisch gegen den Wellenschlag des Lebens ankämpften. Dabei war er aber durchaus kein blosser Stubengelehrter, sondern ein Mann, der über eine gründliche Kenntniss der Welt, ihrer oft gewundenen Gänge und Anomalien verfügte, der das Drama, das sich auf der Bühne der Welt abspielt, von hoher Warte aus mit scharfem Blick verfolgt, der namentlich auch die politischen Strömungen der Vergangenheit und Gegenwart in kräftigen Strichen zu zeichnen wusste.

Wenn Fr. Dieterici als Gelehrter und Schriftsteller, der die Höhen und Tiefen griechischer und arabischer Weltweisheit durchmessen, seinen Namen mit ehernem Griffel in die Tafeln der Geschichte eingegraben hat, so hat er als Lehrer sich den dauernden Dank seiner Schüler gesichert. Als Mensch aber hat er sich im Herzen derer, die er mit seiner besonderen Freundschaft beehrte, selbst ein Denkmal unwandelbarer Treue, unvergänglicher Liebe und Ergebenheit gesetzt.

Multis ille bonis flebilis occidit.

2 Lancaster Gardens,
London W.
18. Februar 1904.

PAUL BRÖNNLE.

EINLEITUNG.

Die Sijāsa.

As-sijāsatu-l-madinijjatu, d. h. Stadt- oder Staatsleitung, entsprechend dem griechischen Politeia, Politik oder Lehre vom Staat, ist der Titel der hier in deutscher Übertragung vorliegenden Schrift des arabischen Philosophen Alfārābī.

Alfārābī verdankt seinen Namen seiner Vaterstadt Fārāb in Turkestan. Seine Studienzeit verbrachte er in Baghdād, wo er dem Studium der Philosophie oblag als der alle Erkenntniss umfassenden und ordnenden Allwissenschaft. Er war, wie fast alle Gelehrte des Mittelalters, Arzt und führte als Sufi ein enthaltsames Leben. Er weilte eine Zeitlang in Haleb am Hof des hier unabhängig schaltenden Emir Saif-ud-daulah (Schwert des Reiches), welcher hier Dichter, Gelehrte und Ärzte wie in einer Tafelrunde um sich schaarte. Auch in anderen Teilen des weiten Reiches, wie in Aegypten, und Syrien, hielt er sich längere Zeit auf und starb in Damascus im J. 950, im hohen Alter von 80 Jahren.

Als Philosoph führte Alfārābī das von Al-kindī im Reich der Khalifen unter Al-māmūn begründete Studium der griechischen Schule weiter aus. Auch wird von ihm seine Meisterschaft in der Musik besonders hervorgehoben.

Die hier vorliegende Übersetzung stützt sich auf den arabischen Text, dem die arabischen Handschriften: London, Brit. Mus. n°. 7518, (alte n°. 425), und Leiden n°. 193, zu Grunde liegen [1]).

Als „Lehre vom Staat" läuft die Sijāsa in vielen Punkten mit dem von mir 1895 arabisch und 1900 deutsch herausgegebenen Werk desselben Verfassers, „der Musterstaat", parallel. Hier wie dort wird nach dem Vorbild der griechischen Schule der Staat als eine Gemeinschaft von Bürgern dargestellt, welche durch gegenseitigen Beistand ihrer Vervollkommnung in wahrer Erkenntniss und echter Tugend zustreben. Es sei hier daran erinnert, dass Plato als die Stützen des Staates die Weisheit, die Tapferkeit, die Selbstbeherrschung und die Gerechtigkeit aufstellte, welche die wahre Kalokagathie, das wahrhaft Gute und Schöne, begründen. Gerade diese, besonders von den Stoikern vertretene Staatslehre war es dann, welche viel zur Begründung des römischen Weltreiches als Rechtsstaat beitrugen. Auch die Römer nahmen vier Tugenden — Einsicht, Tapferkeit, Besonnenheit und Gerechtigkeit — als Grundlagen des Staatswohles an. Das bedeutendste Erbe der Antike an das neue Geschlecht war somit von den Griechen her die von der Liebe zur Weisheit begründete Allwissenschaft, deren Verwirklichung im Tugend — d. h. Rechtsstaat ihren Ausdruck fand.

Durch ihren Untertitel „fī-mabādi-l-maudjūdāti, d. h. Über die Anfänge des Vorhandenen", reiht sich die Sijāsa aber auch als eine Metaphysik, d. h. als Antwort auf die uralte Frage „woher die Welt?" in die Reihe der grossen Anzahl von Werken ein, welche unter dem Titel „*περὶ ἀρχῶν*"

1) Diesen arabischen Text hoffe ich noch in diesem Jahre veröffentlichen zu können. P. B.

und „de principiis" diese Frage durch die Metaphysik, der nach der Physik folgenden — sagen wir — Hochwissenschaft, zu lösen suchen. Als Metaphysik gewann die Sijāsa des Alfārābī eine so grosse Bedeutung, dass sie auch von den gelehrten Juden hochgeschätzt und von Mose ibn Tibbon ins Hebräische übertragen wurde.

Die Sijāsa liefert somit auch einen Mittelring in der Kette meiner über die arabische Philosophie und Allwissenschaft gelieferten Arbeiten. Im Jahr 1881 publicirten wir den arabischen Text der sogenannten Theologie des Aristoteles und liessen dieser Publication die deutsche Übertragung folgen. Man redet vielfach von geheimnissvollen, mit sieben Siegeln verschlossenen Büchern. Ein Geheimniss schwebte auch über der nur in arabischer Sprache erhaltenen Theologie, welche das ganze Mittelalter hindurch für echt aristotelisch galt. Zwar gab es aus dem 16. Jahrh. zwei lateinische Paraphrasen desselben, aber obgleich auch die von Porphyrius zusammengestellten Enneaden des Plotin, die eigentliche Quelle, aus der diese Theologie hervorgieng, schon im J. 1492 in Florenz von Marsilius Ficinus in latein. Übertragung bekannt gemacht und der griechische Text derselben auch 1580 in Basel gedruckt war, figurirte doch diese Theologie als aristotelisch bis ins 19. Jahrh. Und welche Wahnvorstellungen giengen daraus über das Verhältniss von Plato und Aristoteles hervor!

S. Munck, der Neubegründer des Studiums der arabischen und jüdischen Philosophie im Mittelalter, hob zwar zwei Stellen dieser Theologie als plotinisch hervor, auch wiesen wir zwei andere nach. Dass aber die ganze sogenannte Theologie des Aristoteles nichts als Excerpte aus den Enneaden des Plotin (4—6) enthalte, hat erst Valentin

Rose, der genaue Kenner der späteren griechischen Schule, aus meiner Übersetzung nachweisen können.

Wie gross die Unklarheit über die griechische Schule und über die hauptsächlichen Differenzen der Ideen- und Weltseelenlehre Plato's war, geht auch daraus hervor, dass selbst die Sage, welche dem Plotin den Lorbeerkranz um die Stirne flocht, und behauptete, dass es ihm vergönnt gewesen, durch die Versenkung seines Ichs in das Wesen des wahrhaft Seienden die directe Anschauung der vollkommenen, wahrhaften und schönen Ideale Platos zu erfassen, dem Realisten Aristoteles, der immer nur von dem hier Vorhandenen ausgieng, und daran haften blieb, zugeschrieben wurde — eine Krone von Talmi auf dem Haupte des Begründers und Meisters der Logik.

Worin bestand nun der Stein der Weisen, dessen Glanz von Plotin, dem Vollender des Neaplatonismus aus, das ganze Mittelalter hindurch auf dem Pfad aller Erkenntniss erstrahlte? Es war die Lehre von der Emanation, d. h. einer Ausströmung von Kraft auf die Innenwelt, die aus dem idealen Reich des wahren Seins, aus dem On, d. h. dem wahrhaft Seienden, oder dem Hén, d. h. dem wahrhaft Einen, heraus durch den Intellekt, d. h. das geistig die Formen Schaffende, auf die Seele als das Lebensprincip im All, und von da auf die, Form und Stoff verbindende und ordnende Natur, übergehe. Da haben wir die vier Grundprincipien des Plotin. Das ist der Weg vom ewigen Ursein hinab zu dem ewigen Wandel oder Werden im Stoff, d. h. die Natur. Dort die Urbilder in voller Schöne und hier der Auf- und Abstieg im Kreislauf des Werdens in den verschiedenen Stufen der Entwicklung auf und nieder.

Der Arabist, welcher dem Ideengang in der Weltweisheit

des Mittelalters, dem Neaplatonismus und Aristotelismus, nachforscht, kann sich der Erkenntniss nicht verschliessen, dass die Emanationslehre, wie sie von Plotin in den Enneaden entwickelt ist, die grösste Bedeutung hat für die Beantwortung der metaphysischen Frage „Woher die Welt und ihre Ordnung?" Die Entströmung bildet den Abschluss und die Krönung der antiken d. h. griechischen Schule, und gibt den Leitfaden zu einer Gemüt und Geist befriedigenden Lösung dieser Weltfrage. Sie vollendet in ihren vier Stufen zunächst die uralte Lehre des Pythagoras, des ersten Idealisten, der es aussprach „In der Zahl das Wesen aller Dinge", womit später auch Plato seine Ideenlehre in innige Beziehung setzte. Sie weist in ihrem Urwesen die Einheit als göttliche, grad und ungrad in sich hegende, aber unbegreifliche Urzahl auf und kann an ihr wie bei der Arithmetik von der Einheit zur Vielheit (Theologie) und von der Vielheit zur Einheit (Philosophie) aufgebaut werden. Bei jeder Erkenntniss muss ja auch der Weg von dem einen Grundprizip zu den vielen, vielen Arten und Dingen und von der Vielheit der letzteren zu der Einheit der ersteren gemacht werden, wie denn auch eine Vielheit von Einzelheiten je einer Form d. h. einer Art zugewiesen werden muss; weist doch die der Arten wieder hin auf eine höhere Einheit und so fort bis zu dem Ursprung in der Ureinheit, welche wir zwar nie durch logischen Schluss erfassen, wohl aber aus unserem Selbstbewusstsein heraus direkt aus unserem Ich, d. h. aus unserem Gemüt heraus, erahnen können. Überall ein „ich denke, also bin ich" d. h. ein Ebenbild der Ureinheit, ein Ich.

Überall in allen Wissenschaften dasselbe Bild: von dem einen Urprincip zu der in Arten gegliederten Vielheit der

Einzeldinge, d. h. die Emanatio oder Entströmung, oder von den vielen Einzeldingen durch die Arten zu der allen zu Grund liegenden Einheit d. h. die Evolutio oder Entwicklung. Emanatio und Evolutio, — das sind und bleiben die beiden Angeln, um die sich alle Erkenntniss dreht, die Emanatio für die Weltfrage „woher dies All?" d. h. die Metaphysik, und die Evolutio für die Entwicklung der Naturlehre und Denklehre, bis hinauf zur Seelenlehre, zur Weltseele und von da bis an die Pforten der Ureinheit des wirklichen Seins, welches dieser in einem steten Wandel begriffenen Vielheit „Welt" gegenübersteht. Die Griechen wären niemals in der Antike die Lehrer aller Erkenntniss geworden, wenn sie nicht beide Wege à merveille beschritten hätten. Aber in der griechischen Schule schlug der forschende Denker sowohl den realistischen Weg vom Stoff zum Geist ein, als er auch in der idealistischen Schule aus der Region des Geistes, dem Heim der ewigen Urformen, zu den vielen im Stoff entstehenden und vergehenden Dingen herniederstieg. Für beide Methoden sind die unsterblichen Vorbilder der göttliche Plato, der Idealist, und sein den eignen Lehrer, d. h. Plato, bekämpfender Schüler Aristoteles, der Realist.

Was heisst im Reich des Geistes Idealismus und Realismus? Alles, was der Mensch erkennt und ersinnt, alles, was er geistig erstrebt und erhofft, ist doch weiter nichts als eine geistige Beziehung zwischen einem erkennenden Ich und einem erkannten Es. Die diese beiden, das Ich und das Es umschliessende Linie ist aber nie ganz ebenmässig wie ein Vollkreis, der alle Punkte zwischen dem Centrum, d. h. dem Denken, und der Peripherie, d. h. den Dingen, in vollem Einklang umschliesst, das wäre die absolute Wahrheit, in betreff deren Lessing ausrief „Stände der Herr vor

mir, in der einen Hand die volle Wahrheit, in der andern das Streben nach ihr, ich fiele demutvoll in seine Linke und rief: Herr, gieb mir das Streben zur Wahrheit, denn die Wahrheit selbst könnte ich nimmer ertragen".

Die Ellipse, d. h. die Bogenlinie, bei der zwei Brennpunkte gegenseitig in Rapport stehen, gäbe schon eher ein Bild unseres Denkens und können wir bei ihr einmal subjectiv verfahren und den Hauptton auf das erkennende Ich legen und sagen: „Erkenne dich selbst und du wirst die Welt erkennen, denn du trägst die Urbilder alles Seins, die Ideale, in dir", oder aber objectiv, indem wir sagen: „Erkenne die Welt mit ihren unendlich vielen Dingen und versuche von hier aus zum Ursprung alles Seins vorzudringen". Zuerst eine Kette von Erscheinungen bis zur Ursache derselben, von da aber zum nächsten Grund und so fort bis zum Urgrund alles Seins.

Die Hylozoisten (Stoffleute), wie Thales, der das Wasser, Anaximander, der den sich verdichtenden Erdschlamm, und Anaximenes, der die Verdünnung der Luft als Urelement, aus dem alles wurde, annahmen, waren von dem Es, d. h. der Natur, ausgehende Philosophen. An sie schlossen sich die Physiker an, wie Heraklit, der die rasche Bewegung im Feuer, und Parmenides, der die Vierzahl der Elemente als die Wurzeln von allem setzte. Hier machte sich somit die Bewegung geltend, und so gelangte Leukipp und der geniale Demokrit zum Atom als dem Urbestandtheil. Nach ihnen rührt die Verschiedenheit der Dinge aus der Verschiedenheit der Lage dieser nicht mehr teilbaren Teilchen her. Aber man stand vor einem Rätsel, vor der Frage „Woher die alles hier im ewigen Wandel der Dinge vorhandene Bewegung?", bis Anaxagoras es aussprach: nur

ein denkendes, vernünftiges und allmächtiges Wesen, der Geist, d. h. der Nus, kann Princip alles Seins sein. Fortan verschwindet der Nus nimmer von der Bühne des Ringkampfes der bedeutendsten Denker. Der Nus war das Resultat der griechischen Denkarbeit von 560 bis 430 und blieb auf dem Plan.

Aber bei all diesem Streben blieb doch immer eine Frage offen: „Wie findet diese alle Dinge hervorrufende Bewegung statt?", und so lange diese Frage nicht gelöst war, hatten die Eleaten Recht, wenn sie den Schulen vorwarfen: „Ihr redet immer von einem steten Werden, aber nimmer von einem wirklichen Sein. Mit der Bewegung allein ist das nicht zu erklären, denn philosophisch kann man beweisen: der Schnelläufer Achill kann nimmer die langsame Schildkröte vor sich einholen: und: der von der Senne geschleuderte Pfeil, von dem ihr sagt, er fliegt, er ruht: kurz, ihr seid von einer Welt der Täuschung umfangen, nichts, wie Lug und Trug rings um uns her". Dies alle Erkenntniss vernichtende Spiel setzten dann die Sophisten fort. „Wir sind — hiess es da — in einer Welt des Scheins, nicht aber in einer Welt des Seins. Eine Identität zwischen Sein und Denken, d. h. eine wirklich bestehende Wahrheit gibt es nicht". So wäre denn durch die Sophistik, der die Griechen auf dem Markte von Athen zujubelten und mit Geldspenden belohnten, ein mehr denn hundertjähriges Streben in die Leere gelaufen, mit dem Resultat: Es gibt kein Sein, es gibt nur Schein. Alles Lug der Sinne und Trug der Vorstellungen ringsum in der Welt.

Dass den Griechen die Idee der Weisheit, d. h. des harmonischen inneren Zusammenhanges im All, ein geistiges Erbgut war, das die Vorsehung ihnen anvertraute, erkennen

wir darin, dass alt und jung, arm und reich, der Handwerker auf dem Markte bei seinem Pfriemen und seiner Spule, der Künstler mit dem Meissel diesem Treiben lauschte und den Sprüngen ihrer sophistischen Trugschlüsse mit Behagen und Bewunderung folgte. Auf dem Markte von Athen tritt Sokrates, ein einfacher Mann, der Künstler und Denker zugleich war, unter die Menge und ruft den Sophisten gegenüber: „und doch gibt es eine Wahrheit, d. h. eine Identität zwischen Sein und Denken, nur dürft ihr das Wesen derselben nicht im ewigen Wandel des Werdens, im Einzelding, hier in der Aussenwelt suchen, nein: erkenne dich selbst, schau in dein Inneres, da wirst du die vollendet schönen Urbilder der Dinge, d. h. die Begriffe als Maasstab der Wahrheit, finden. Denn einst, — so lehrt uns der Dialog Phaedrus — war unsere Seele in unserem vorweltlichen Sein beschwingt und befähigt, mit Mühe und Kraft, dem Zuge des Allvaters durch alle Gebiete des wahrhaft Guten und Schönen zu folgen und Zeuge zu sein von der im All herrschenden Harmonie und Schönheit. Denn eine Kleinwelt bist du, welche die Grundzüge der Grosswelt an und in sich trägt. Ja, die Erinnerung an jene Urbilder, d. h. die Ideale, bleibt unser schönstes ewiges Gut, und all unser geistiges Streben — es ist nichts als die Sehnsucht, diese Urbilder in uns von neuem zu beleben. Alle Wissenschaft ist nichts als die in uns wieder erweckte Erinnerung an jene einst erschaute, ein harmonisches Ganze bildende, Urwelt.

Ein wahrer Künstler und echter Philosoph, der Kunst, d. h. das Können, sowie das zum Wissen führende Denken in sich vereint, war Sokrates. Er ist der wahre Held der sogenannten Kalokagathie, d. h. des wahrhaft Schönen und

Guten. Steht doch der Künstler geistig so hoch, dass es ihm gestattet ist neue Formen für seine Idee zu schaffen, auch wenn dieselbe die Grenzen dieser sinnlichen Welt überschreitet. Wenn der Künstler, um dem harmonisch schönen Schwung im Geist des Dichters Gestalt zu verleihen, ein edles Ross mit Flügeln bildet, so ist dieser Pegasus für den Verstand ein Unsinn, — das Pferd ist ja als Vierfüssler dem Land und nicht, wie der Vogel, der Luft angetraut. Will man aber den harmonisch schönen Schwung des dichterischen Geistes darstellen, so mag man die elegante, schöne Form dieses edlen Thieres und seinen Elan durch Fittiche erhöhen. Der Künstler kann neue Formen schaffen, um seiner Idee eine Form zu verleihen.

Wenn der Meeresgott Poseidon auf seinem von vier schäumenden, sich bäumenden Hengsten gezogenen Wagen durch die wild aufgeregten Wogen fährt, so fragt man wohl: was hat denn der mit seinem Dreizack versehene Machthaber des Meeres mit seinen Pferden auf dem Wasser zu thun? — das Schiff wäre doch sein passendes Vehikel. Sieht man aber, wie die mit Schwimmhufen versehenen, grauweissen Rosse einherstürmen, so stehen wir geistig gleichsam am Ufer des vom Sturm aufgewühlten Meeres. Die schäumenden Wogen gleichen den sich bäumenden Rossen mit ihren sich sträubenden Mähnen vor dem Streitwagen des Poseidon, der dem armen schiffbrüchigen Odysseus so viel Not und Pein verursachte.

Also es gibt auch schöne Gebilde, die unser Gemüt ergreifen, jedoch sich über die Gebilde der Natur erheben, und wir gelangen dazu nicht mit den von den Dingen hergenommenen Begriffen, sondern durch Phantasie. Das Reich der Allegorie und des Bildes hat aber auch sein

Recht, ja sie beide verleihen unserem Geist die Flügel, in die Hochgebilde des geistigen Lebens zu dringen. Denn Bild und Gleichniss sind die Hebel, mit denen das Gemüt, d. h. die harmonisch verbundene Gesammtkraft unseres Empfindens, unserer Vorstellungen und unseres Wollens, das Wesen der Dinge sich zu eigen macht. Du hegst in dir als Kleinwelt — so lehrt Plato — die schönen Vorbilder der wohlgegliederten Allwelt; mühe dich, dieselben ihrer Schale zu entkleiden, dass sie in voller Wahrheit dir zu eigen seien. Dazu dient die Kunst der Rede und Gegenrede, die Dialektik, die durch Frage und Antwort dich zu einer höheren Stufe der Erkenntniss hinführt. Sie ist die Hebeammenkunst für die Begriffe, um dieselben in Klarheit und Wahrheit an einander zu reihen, und die Welt zu einem harmonischen Ganzen zu entwickeln.

Dafür musste der geniale Denker und Künstler den Giftbecher trinken. Dem Gesetze gehorchend und über den Tod philosophirend, trat er in das Reich der Schatten. Aber ein Heil verlieh das Geschick dem nach der Wahrheit ringenden, alle Keime der griechischen Schule harmonisch in sich vereinenden Philosophen; es gab ihm einen würdigen Schüler in Plato, der in seinen, nach Form und Inhalt gleich vollendeten Dialogen seine Lehre klar und schön darstellt. Nicht nur Philosoph war Plato, — nein, wo er zum Hochpunkt der Probleme gelangt, da beginnt seine Rede dichterischen Schmuck anzunehmen, um uns in das Wesen des Weltproblems einen klaren Blick zu eröffnen. Die Ideenlehre ist das Wesen, der Kern und der Stern der platonischen Philosophie. Es gibt Ideen, welche die Welt bewegen: Plato ist recht eigentlich der Lehrer von der Weltseele, der die Ideale in sich hegenden und pfle-

genden Macht. Haben aber die Ideale, d. h. die uns leitenden Begriffe wirkliche Existenz oder sind sie nur Spielbälle aufgeregter Phantasie? — Wer das geistige Leben der Antike, sagen wir, die letzten fünf Jahrhunderte vor Chr. und dann noch in die christliche Zeit hinein, betrachtet, der muss bekennen: Es bestehen wirklich Ideale, denen die begnadeten Völker nachstrebten: das ist einmal die Gottesidee, d. h. die Idee von einem allmächtigen Urwesen: ihr zu strebte das Genie unter den Semiten, d. h. die Hebräer. Dann gibt es die Weisheitsidee, das Streben, die weise Ordnung im All zu begründen: ihr dient das geniale Volk unter den Ariern. Drittens die Staatsidee: der Staat sei die Stätte, in der Recht als praktische Anwendung der Weisheit und Tugend waltet: das ist das geistige Gemeingut, das die Griechen zwar theoretisch begründeten, das aber in der Praxis besonders die Römer zu verwirklichen und im Weltreich der Antike, dem orbis terrarum, zu begründen suchten. Der Wind wehet und man höret sein Sausen, aber man weiss nicht, woher er kommt, und wohin er fährt: das gilt auch hier. Es sind diese drei Grundfragen: Gott, der Schöpfer im All, Recht und Sitte für die seiner selbst bewusste Creatur, den Menschen, welche grosse Staaten zerschellen und neue fügen kann. Wer aber leugnet das Vorhandensein von Sturm, wenn er die stolzesten Fahrzeuge der der Welt einst so imponirenden Armada in Wreck zerschlug. Das ist das grosse in den culturbegründeten Staaten: sie haben ein Bewusstsein von der heiligen Pflicht, diese drei Ideen von ganzer Seele zu hegen, zu pflegen und ihnen zu dienen.

Die Weltseele bildet somit das Centrum der platonischen, d. h. idealistischen Philosophie: sie ist es, die den Geist,

d. h. die Urformen dem Stoff einbildet und die Dinge dadurch in der Natur werden lässt. Wir müssen gestehen, dass auch Plato uns in der Frage, wie dies geschehe, im Stich lässt, er kommt auf einen Demiurg als einen untergeordneten Schöpfer dieser niederen mangelhaften Weltordnung; denn dem Reich der Ideale im Geist genügt diese Stoffwelt nicht. Es erscheint, wie die Gnostiker im jungen Christentum beweisen, dazu ein Untergott, der Jahrhunderte hindurch die Vorstellungen bewegte, und so bleibt die Kluft zwischen Finsterniss und Licht, zwischen Stoff und Geist: es bleibt der Kampf zwischen dem sinnlichen und geistigen Leben.

Wenn man aber bedenkt, dass Plato bei seinem Verkehr mit den Pythagoräern in Süd-Italien sehr eng sich diesem grossen Weisen Griechenlands, Pythagoras, näherte, der die Zahl als ein unserem Innern verliehenes Schema für die Lösung des Welträtsels betrachtete, dass Plato seine Ideenlehre mit der auf die Geometrie angewandten Arithmetik verbindend die Ideen den mathematischen Zahlen gleichsetzte, wenn man ferner bedenkt, dass Pythagoras in der Musik der Erfinder der Octave war und so auch im Reich der Töne Ordnung schuf, und damit die Idee von der Welt als einer wohlgestimmten Lyra, die im Menschen wiederklingt, anschlug, so können wir wohl die platonische Weltseele als Urheberin der harmonischen, gleichmässigen Bewegung setzen, wodurch denn auch die Harmonie im All als Wesen der Weltordnung hervortritt. Jedenfalls war der Demiurg bei Plato doch eine Person, ein Ich, das nach einer ihm bestimmten, wenn auch nicht ihm klar bewussten Ordnung schuf.

Wer kann aber die Folgen der Weltseelenlehre sowohl

für das äussere Sinnliche, als für das innere geistige Leben erfassen? Denn die Weltseele Platos is gleichsam der Solitär im Geschmeide, der das Licht der ganzen Kette in sich concentrirt. Von ihr aus erhalten alle Fragen die Antwort über das „Wohin und Woher". In der Stoffwelt stammt von ihr die harmonische, Teil an Teil wohlgefügte Ordnung, und im Gebiet der Geistwelt gilt, namentlich bei den Neoplatonikern, der Satz: o Mensch, auch deine Seele ist ein Strahl von jenem das All durchglänzenden Urlicht, jener das All in sich schliessenden göttlichen, über grad und ungrad erhabenen Einheit, von der nur das eine gilt „sie ist" und als solche ist sie zwar nicht selbst eine Zahl, doch der Ursprung aller Zahlen, d. h. von allem, was da entsteht und vergeht. Dass die Eins diesem Ursprung entspricht und aus dem Bereich der Zahl heraustritt, ist, wie die Pythagoräer lehren, dadurch bewiesen, dass sie mit sich selbst multiplicirt doch keine Mehrheit ergibt, sondern nur die Einheit wiedergebiert. So haben wir also Pythagoras mit seiner göttlichen Einheit, Anaxagoras, der die wohlgeordnete, das schöne Ganze der Welt hervorbringende Bewegung als das Werk eines allmächtigen Wesens kennt, dann Plato mit seiner Idealwelt und der Weltseele, und Plotin mit seiner Ausströmung der Weltseele auf die von den Sinnen wahrgenommene Natur im Stoff, d. h. eine Kette herrlicher Vorkämpfer in der Liebe zur Weisheit (Philosophie), und ein Ringen von mehr denn sieben Jahrhunderten — dies alles concentrirt in der Lehre von der Emanation als die Lösung des grossen Welträtsels: Urwesen das On oder Hén, das Seiende und das Eine-Nus der die Formen denkende. Seele als Lebensprincip, die in ihrem Schoose die Ideale hegende, und die Natur die Stoff und

Form harmonisch einende. Vom ersten Urprincip bis zur kleinsten Atomfügung im Leben der Natur ein inniger Zusammenhang. Ist es da ein Wunder, wenn man Plato den Theologen unter den Philosophen nennt, da er durch seine Weltseelenlehre das Hauptglied in die Kette fügte, und alle grossen Theologen, Origenes, Gregor von Nyssa, Gregor von Nazianz, Basilius der Grosse, und bis ins 19. Jahrh. Schleiermacher, Plato als Muster und Meister nehmen?

Man kann den Versuch machen, unsere neuere Weltanschauung mit jener alten in Beziehung zu setzen, besonders, wenn wir die Lehre vom Befruchtungsstäubchen ins Augen fassen. Wir gehen im Sommer durch einen Eichwald — es umfliegen uns kaum sichtbar kleine, kleine Stäubchen: gar viele derselben finden ihre rechte Stätte nicht und vergehen. Wenn aber eins derselben auf der Narbe der weiblichen Blume seine Stätte findet, bildet es dort mit seinem weiblichen Compliment einen Keim: es entsteht die Eichel, aus der Eichel der Eichbaum, aus dem Eichbaum der Eichwald. In Folge des verwesenden Laubes wird die Erdscholle culturfähig, und Thier und Menschen finden dort zunächst ihr Heim.

Besucht man das deutsche Denkmal Armin's im Teutoburger Walde, und schaut man auf die bewaldeten Höhen und von da hinab in das blühende, mit Dorf und Stadt besiedelte Gelände, da erkennt man, wie alles zusammenwirkte, dass der Germane, einzeln siedelnd und hier und da ein Stück urbar machend als ein starkes Geschlecht erwuchs, dann der stolzen Weltbeherrscherin Roma Trotz bot und hier ihre Legionen niedermähte — als Anfang seiner späten Weltrolle auf der Bühne der Weltgeschichte.

Das alles anfänglich nur ein Stäubchen, — ein Noch-

nichts seiendes, jedoch werdendes in der Kette des Seins — a. das Urprincip, das wahrhafte Sein, die Urquelle; b. eine gedachte Form im männlichen Stäubchen; c. ein empfangendes weibliches Princip in der von der Weltseele zum Empfang vorbereiteten weiblichen Blume; d. die Natur als das die Form zur Vollendung bringende, fort und fort erhaltende Princip: eine Schöpfung zwar nicht aus dem absoluten Nichts, aber aus dem »Nochnichts". Man abstrahire nur von Zeit und Raum.

Kehren wir zu Plato zurück. Bildete Plato die Höhe des Idealismus, indem er den Idealen wirkliches Sein zusprach, so trat sein Schüler Aristoteles gegen ihn auf, indem er gerade diesen Edelstein der Kette, die Ideen- und Weltseelenlehre aus dem Geschmeide herausriss. Aristoteles bildet so den Hochpunkt des Realismus, d. h. der Lehre von den Dingen. Er nahm besonders von der Natur aus seinen Weg, um von den Dingen selbst die Wahrheit zu construiren. Nach ihm haben die Ideen (Urformen) als solche kein wirkliches Sein, kein Sein an sich, vielmehr haftet ihr Sein nur an den Dingen und vergeht die Form mit ihrem Träger. Gewiss, die Einzelform, der einzelne Baum ist dahin, wenn er gefällt und verbrannt ist, nimmer aber ist damit das der Gattung Baum innewohnende Wesen, d. h. die Form des Holzes, vernichtet. Indessen Aristoteles hielt auf anderen Gebieten, in der Physik und Logik, das Scepter in den Händen, ja er regelte die damalige Kenntniss von der Natur- und Denklehre wie ein Souverain, und galt so auch als ein Meister der Metaphysik. Er hat ja auch die Metaphysik in ihren vier Gründen zu erschöpfen gemeint, wenn er die Frage aufstellte:

a. Woraus wird ein Etwas? Aus dem Stoff.

b. Wozu wird ein Etwas? Es wird zu einer Form (eidos).
c. Wodurch wird ein Etwas? Durch die Bewegung (kinesis).
d. Weswegen wird etwas? Des Endzwecks (telos) wegen, — d. h. auf dass die Ordnung dieser Naturwelt keine Lücke habe und so ihren Endzweck erreiche.

Sagte Aristoteles in der metaphysischen Frage etwas Neues? Gibt er nicht selbst mit seinem Eidos (Form) dem platonischen System Recht? Ja, die Idee, die Urform, zu der ein Etwas wird, regiert auch bei ihm als Endziel. Und setzt doch die Lehre von dem im All herrschenden Endzweck die platonische Weltseele voraus. Die Frage aber: woher die Bewegung, aus der alles hervorgeht, — löst Aristoteles gar nicht. Näher kommt ihr Plato mit der Weltseele als Antwort. Es hat desshalb G. Schneider hervorgehoben, dass in der Metaphysik Aristoteles nichts neues bringt, sondern im Wesen mit Plato übereinstimmt. Sagen wir es offen: Auch Aristoteles lehrt, alle Dinge seien zuerst der Möglichkeit nach (en dynamei) da, und werden sie dann erst zur Wirklichkeit (en energeia). Dagegen lehrt Plato: Alles hier in dieser Stoffwelt bestand zuvor im Ideal und trat danach diesem Muster entsprechend in die Wirklichkeit. „Wozu also der Lärm?" — so möchte man hier fragen. Der Schüler will sein über dem Meister, und wenn er auch im Wesen dasselbe sagt, muss er es wenigstens in neuem Kleide vorführen — und Kleider machen Leute —, besonders wenn verschiedene Schulen die verschiedenen Lehrweisen, d. h. den Schnitt des Kleides kennen, die Schüler aller Orten immer von neuem betonen und als Schibbolet auf ihre Fahne schreiben.

Dieser Streit der Philosophen mit ihrem: hie Plato, hie Aristoteles: wogte seitdem hin und her, und immer von

neuem wurde der Kampfruf in den Schulen von Athen erhoben. In dem Garten des Akademus (daher Akademie) lehrten die Anhänger Plato's, dagegen im Lyceum (Wolfsgarten) die Peripatetiker genannten Aristoteliker, und endlich in der Stoa (Säulenhalle) die zwischen beiden in vieler Beziehung vermittelnden, besonders den practischen Wert der Philosophie, d. h. die Tugend, betonenden Schüler Zeno's. Dass aber den Hellenen, als den Genialen unter den Ariern, das Streben nach der Allweisheit tief ins Herz geschrieben war, geht daraus hervor, dass diese Schulen wohl sechs Jahrhunderte hindurch bestanden und immer von neuem das Rätsel behandelten. Sind die Ideen jene vollendeten Urbilder vom All im Menschen, als einer Kleinwelt, schon zuvor als Abbild der Grosswelt vorhanden? oder erwirbt sich der Mensch erst allmählich durch die Abstraction der Eigenschaften von den Dingen her diese Urbilder? Was ist die richtige Weltconstruction? Von der Vielheit der Eigenschaften in den Dingen zur Einheit im Urprincip, oder aber von dieser Einheit, die als göttliches Wesen uns eingeprägt ist, herab auf die wohlgeordnete Vielheit, Welt, hin. War die Idee das Frühere? und die Dinge das Spätere? oder bestanden wirklich nur die Dinge, auf dass wir von ihnen aus zum Urbild aufsteigen?

Als Alexander der Grosse, der von Aristoteles erzogen und auf die Ilias als die Schilderung des wahren griechischen Ideals, Achill, hingewiesen wurde, die Völker der Griechen und Macedonier zusammenschaarte und mit ihnen gen Osten tief nach Asien hinein zog, um die alten Frevel, die einst Xerxes im Perserkrieg gegen Griechenland begieng, zu rächen, da war ungehemmt sein Siegeszug und troff das Blut der Erschlagenen von seinen Fersen. Nach der Schlacht

bei Issus, in der er die Asiaten aufs Haupt geschlagen hatte, hemmte er seinen Siegeslauf, um in Aegypten, an der Schwelle zwischen Afrika und Asien, in dem fruchtbaren Niltale, der Stätte uralter Cultur, eine Stadt zu gründen, die er nach seinem Namen Alexandria nannte.

Was war der Plan des Helden, der mit dem Namen „Sohn des Jupiter Ammon" gekrönt aus Aegypten zurückkehrte, bei seinem Heldenzug? Er wollte ein die drei Weltteile des Altertums, Asien, Afrika und Europa umfassendes Weltreich begründen. Doch wie bald zerrann dieser Traum! Der frühe Tod des Helden liess den Bau des Weltreichs gar bald in Trümmer fallen. Aber zwei Generale Alexanders erstanden. Es war Ptolemaeus, der in Aegypten, und Seleukus, der in Syrien festen Fuss fasste und neue Staaten bildete, um der griechischen Sprache und Cultur neue Heimstätten zu bereiten. Alexandria und Antiochia erblühten, um dem sogenannten Hellenismus weithin durch die dazu vorbereiteten Völker zu begründen. Nicht um mit blutigem Schwerte ein äusseres grosses Weltreich zusammenzuschmieden, geschah der Heldenzug, nein, der Plan der Vorsehung gieng weiter. Durch die Verbreitung der griechischen Sprache und griechischer Bildung sollte der Siegeslauf eines die Welt überwindenden Friedensstaates im Christentum vorbereitet und begründet werden. Nicht ein Reich des Krieges, mit dem Symbol des blutenden Schwertes, sollte erstehen, sondern ein Reich geistigen Friedens, mit dem Symbol der Palme.

Alexandria ward fünf Jahrhunderte hindurch die Stätte eines edlen geistigen Ringens. Denn diese Tochter Alexanders des Grossen diente zur Versöhnung und Verschmelzung der philosophischen und theologischen Schule in dem alten

Culturland Aegypten. Da, wo die Tempel des Osiris und der Isis standen, wo dann die Griechen festen Fuss fassten, da erstanden auch die Synagogen der Hebräer, welche wohl ein Jahrtausend hindurch nur für die theologische Wahrheit von dem Einen Gott gestritten und gelitten. Wie zwei Flüsse, wenn sie ihre Wasser vereinen, noch eine Weile die verschiedenfarbigen Strömungen neben einander erkennen lassen, bis sie zu einem Strom sich einen, so geschah es mit der Theologie, der Lehre von dem Einen Gott, der Gnadengabe an die Hebräer, die Genialen unter den Semiten, und der Philosophie, der Lehre von der Ordnung der einem Urprincip entsprungenen Dinge. Wir haben hervorgehoben, dass das subjective Denken, d. h. das Gemüt, aus dem Ich wie aus einem Spiegel heraus im Bild, d. h. aus einer Haupteigenschaft sein Object rasch durch seine Ahnung ergreift, während der wahrnehmende Verstand die einzelnen Eigenschaften summirt und daraus mit das Wesen seines Objects denkt. Die Höhe des subjectiven Denkens, die Ahnung, findet ihren Abschluss in einem das All mit klarem Bewusstsein hervorrufenden und ordnenden Ich, den allmächtigen Gott, dessen Ebenbild wir in unserem Ich in uns tragen, während die Philosophie, d. h. das objective Denken, den Aufbau des geordneten Alls in seinem Geist versucht, sei es dass es von einem sinnlichen Es, dem Stoff, oder geistigen Es, der Vernunft, ausgeht. Dies letztere hatten wir in Aristoteles als dem Vollender der Erkenntniss nach den Hylozoisten (Stoffleuten), und den Physikern (Bewegungsleuten), während wir das erstere in den Idealen Plato's, und seiner Weltseelenlehre, besonders aber in dem Satz „unser Ich ist eine Kleinwelt" zwar nicht erreicht, jedoch errahnt und uns ihm genähert haben. Diese Kluft

zu überbrücken, diente der Monotheismus der Hebräer, die in ihrem Ideal des Gottvertrauens, in Abraham den Gott und Führer eines Nomaden-Hirtenstammes kennzeichneten, in Mose aber mit dem neuen Gottesnamen Jahve, d. h. der Leben gebende, als den Gott eines Kriegsvolks, aber auch den Gott eines gesetzlichen Staates, verehrten.

Ein Guerillakrieg von Jahrhunderten folgte um das Land Kanaan, ähnlich wie heute noch in den Steppen der Sohn die Fehde von seinem Vater erbt. Bei den Wechselfällen dieser Kriege erkannte Israel, dass nur ein König, nicht ein Priester zum Herrn im Kampf tauge, und das Königreich erstand, aber nur auf eine Spanne Zeit. Wie bald trennte sich nach Saul, David und Salomo das kleine Reich in Juda, das Südreich, und Israel, das Nordreich, und bei dem Hin- und Herwogen des grossen Krieges zwischen den Weltreichen, Assur in Asien, und Aegypten in Afrika, — welche Bedrängniss in dem winzigen Staat der Juden! Gewiss, die Priester zogen straff die Normen des Gesetzes, durch die sie Jahve's Wohlgefallen zu erwerben hofften, sie dienten im äusseren Gebot dem Herrn, damit Gott ihnen ein grosses Reich bescheere. Überall hiess es im Gottesdienst: Ich gebe, damit du mir Macht verleihest. Aber neben diesem realistischen Gesetzdienst der Priester ertönten immer lauter die Reden der Idealisten, der Profeten, die als Männer Gottes eine mehr geistige Auffassung von Gott im Messiasgedanken begründeten. War auch bei ihnen die Messiasidee zuerst recht sinnlich gefärbt, träumte man auch zuerst von einem gewaltigen Sieger als Gottesgesandten, allmählich verklärte sich diese Vorstellung. Schon Jesaja, Cap. 9, 4 kennt den Messias als einen Friedensfürsten, als einen Herrn des wahren Heils, und wurde dies die erste

Stufe, um zum geistigen Messias im zweiten Teile aufzusteigen. Nicht äussere Macht und Herrlichkeit, sondern die freie Hingabe unseres Ich, die Selbsthingabe im Gottvertrauen für das erhabenste aller Ziele — nicht äussere Macht, nein, die sich hingebende Liebe — sie ist das Wesen des wahren, die Welt überwindenden Reiches, das der ganzen Welt Frieden und Heil verleiht. Und dieses Streben gelangte zur schönsten Vollendung in Christus, der als das wahre Ebenbild Gottes das trübe Licht unseres Gottesbewusstseins durchleuchtet.

Welch' eine Stufenleiter im Gottesbewusstsein die Jahrhunderte hindurch! Das Ideal des Gottvertrauens, des Glaubens, Abraham, kennt Elohim den Mächtigen, den Schöpfer des All, als Schützer und Leiter einer umherziehenden Hirtenfamilie. Mose, der Neubegründer des Gottesbewusstseins, kennt in Jahve, dem Leben verleihenden, schon den Kriegsgott und Begründer des Religionsgesetzes. Die Männer Gottes, die Profeten, die Könige und Herrscher, weisen immer darauf hin: nur Einer ist der wahre König und Herr, Jahve, der sendet den Messias, das wahre Weltreich zu gründen, aber nicht durch die ehernen Bande der Gewalt, sondern durch Liebe, die alles überwindet. Nirgend sonst ist ein so hoher Schwung des Gottesstaats zu finden, blass dagegen die griechische Kalokagathie, das Schöne und Gute der Griechen, und der Tugendstaat der Römer. Denn im Hebraismus allein ist Gott ein die Welt beherrschendes Ich, das mit vollendetem Selbstbewusstsein die Zügel der Weltgeschichte führt, bildlich ausgedrückt: ein Urlicht ewigen Glanzes, das in seinem Abglanz, Christus, seinem Ebenbild, den Einzelseelen einen Strahl verleiht. Ein Hirt und Eine Herde — nicht Opfer, sondern Barm-

herzigkeit —, so ertönt es aus dem Munde der Profeten, Christi und aller derer, die seinen Namen tragen; also das wahre Ideal des von Gott begründeten, die Welt vollendenden Staates.

Der Arabist, der die geistigen weltbewegenden Gedanken, die das Altertum schon beherrschten, auch im Mittelalter, im Khalifenreich, zu verfolgen hat, kann nicht umhin, immer aufs neue auf jene Stadt Alexanders hinzuweisen, wo für eine Reihe von Jahrhunderten ein Kreuzungspunkt von hellenischer und orientalischer Cultur stattfand, der zum Quellort für die religiöse, philosophische und allgemeine Cultur erstand, um die weiten Reiche Asiens mit immer neuer Kraft zu beleben. Die Kreuzung hellenischer, d. h. heidnischer Weisheitslehre mit der orientalischen, d. h. monotheistischen Religionslehre, hatte hier in Alexandrien schon früh begonnen. Jüdische Kolonisten aus dem Reiche Juda sind schon nach dem Fall des kleinen Reiches nach Aegypten gezogen, dann aber wuchs ihre Zahl bedeutend durch die Kriegszüge Alexanders, wie auch Ptolemäus Lagi, der einstige Feldherr Alexanders, sie aufnahm. Den Glauben der alten Hebräer den allmählich immer mehr dem Hellenismus huldigenden, in Alexandria wohnenden Juden zu erhalten, erstand jene berühmte griechische Übersetzung des Alten Testaments, welche geheiligt war durch die Legende, dass siebzig von einander isolirte Übersetzer durch den heiligen Geist inspirirt wörtlich übereinstimmend den hebräischen Text ins Griechische übertragen hatten. Diese Übersetzung bekam bei den durch die ganze alte Welt zerstreuten Juden eine solche Bedeutung, dass selbst der Apostel Paulus, der doch ein Rabbiner und folglich des Hebräischen wohl kundig war, doch stets nach ihr citirt, sie also für heilig hielt.

Es ist ein Fehler in der Betrachtung der Culturgeschichte, dass man diesen Zweig der wissenschaftlichen, philosophischen und theologischen Entwicklung, wie dieselbe in Alexandria, besonders unter den Ptolemäern erblühte, nicht genügende Aufmerksamkeit widmet. Als Arabist müssen wir hervorheben, dass in Alexandria fast sechs Jahrhunderte hindurch eine Entwicklung stattfand, welche die ganze Culturgeschichte beherrscht. Der hellenistisch gebildete Jude schämte sich den Griechen gegenüber seiner recht anthropomorphistischen (menschlichen) Vorstellungen von Gott und suchte dieselben zu vergeistigen. Welche geistige Macht aber gerade Alexandria dazu bot, das erkennen wir an den Akademien, die in Alexandria erblühten, und, der ersten Akademie in Athen ähnlich, das ganze Gebiet der Wissenschaft wohlgeordnet der Nachwelt übergaben. Speusipp, der Schwestersohn Plato's, welcher der Akademie in Athen vorstand, wird auch zugleich als Begründer des Enkyklios paideia, d. h. der allumschliessenden Bildung, genannt. In den die Allbildung beherrschenden Akademien, deren wir eine ganze Reihe besonders in Alexandria vorfinden, wurde die griechische Schule gehegt und gepflegt, bis dieselbe in den Neoplatonikern, besonders in Ammonius Saccas und Plotin, ihren Abschluss fand. Eine harmonische Vereinigung jüdischer Gotteslehre und heidnisch-platonischer Weisheitslehre fand in Alexandria ihre Stätte, zumal hier gelehrt wurde: Plato und Aristoteles haben nur eine Lehre; hinweg mit dem ewigen Streitruf: hie Plato, hie Aristoteles. Der berühmte Graecologe Boekh begeisterte seine Zuhörer in der griechischen Literaturgeschichte, indem er dieselbe idographisch behandelte, also erst Poesie in Epos, Drama und Lyrik, dann Geschichtschreibung. Es war das Bemühen

dieses Meisters, die griechische Literatur als ein Ganzes, als die Gesammtarbeit des genialen Volkes uns vorzuführen. Freilich war die spätere Epoche, der sogenannte Alexandrinismus, an erhabenem Schwung den classischen Vorbildern nicht gleich, aber eine mühevolle und sorgsame Arbeit und Hochschätzung herrschte so vor, dass man die Zeit an der Grenze des Altertums in Alexandria mit der humanistischen Richtung zur Zeit eines Erasmus in Parallele setzen kann. Wie emsig gearbeitet wurde, und wie sehr man bemüht war, die griechische Sprache und Litteratur rein zu erhalten, das lehrt uns auch die Accentuationslehre der Alexandriner, nach der noch heute bei uns das classische Griechisch gelehrt wird.

Aber nicht allein in der schönen Literatur, auch in der recht eigentlich den Griechen gehörenden Gabe der Weisheitslehre, strebten die Juden sowohl als die Griechen nach Wahrheit und ergänzten sich wunderbar. Die Vielgötterei gab doch nur personificirte Kräfte in den Elementen, also sagen wir verschiedene „Es", das Judentum aber brachte zum Bewusstsein ein seiner selbst bewusstes „Ich" voller Macht und Weisheit als das Urprincip. Nun konnte eine Verschmelzung beider stattfinden in dem grossen Philosophen Philo von Alexandria, der zu derselben Zeit, wie Jesu von Nasira, die Perlenkette reinster Wahrheit am See von Gennezaret dem staunenden Volk in der Bergpredigt enthüllte, seinem Glaubenshelden Mose neoplatonische Weisheit in den Mund legte. Es ist die Lehre vom Logos, als dem Vermittler zwischen Gott und Welt, welche als altes Erbgut schon von Heraklit her den späteren Schulen zukam. Das griechische Wort »Logos" übersetzt Luther mit »Wort" (Ev. Joh. I). und nicht mit Unrecht, denn was ist das

Wort? — der ausgesprochene Wille — „Gott sprach und es war da", also in dem Allmächtigen, als einer harmonischen, Geist und Stoff zusammen beherrschenden, im Selbstbewusstsein vollendeten Einheit, fiel beides, Geist und Stoff, zusammen. Aber der eigentliche Hochpunkt dieses »Worts" als Wille, bedurfte der vom Schöpfer ausgehenden Kraft als Vermittler zwischen Gott und Welt, als der aus Gott hervorgetretene Wille, als der Inbegriff der auf Gottes Geheiss hervortretenden Kräfte. Nach der neueren Schule der Theologie wird desshalb der Anfang des Evang. Joh. einem philonisch geschulten Christen zugeschrieben, der ähnlich wie im Buch der Weisheit Salomonis, die Sophia (Weisheit), die Entstehung der Welt zu erklären sucht, und zwar nach der Weise der Allegorie des Lichts. Die Sophia, die Weltkünstlerin, — der Logos als der Inhaber der idealen Kräfte, die durch ihn in Erscheinung treten, — welche Perspective! Die Synoptiker, von der hebräischen Vorstellung vom Messias aus, betrachten das Evangelium der Christen aus Juda und das Evangelium Johannis als das Evangelium des Geistes, die Harmonie zwischen der Philosophie und der Heilslehre. Nicht mit Unrecht nennt man Philo den »jüdischen Plato"; lehrt er doch, dass der Logos die Welt wie ein Gewand sich umhülle, um alle Teile desselben durch ein inneres Band zusammenhalten. Ein nur im Innern — endiathetos — waltender, und ein nach aussen, d. h. in der Erscheinung hervortretender Logos — proforikos — vermittelt bei Philo Gott und die Welt. Von welcher Bedeutung diese in Alexandria erstehende Theosophie, welche von einem platonisch geschulten Hebräer der Welt verkündet und mit dem den Juden angeborenen Gottesbewusstsein in Harmonie gesetzt wurde, können wir

uns kaum vorstellen. Bei der Pfingstpredigt wird uns eine ganze Reihe von Zuhörern aus allen Teilen der alten Welt vorgeführt, (Acta 2, 9), die zeigt, wie weit in Folge der Verfolgungen und Stürme unter Antiochus Epiphanes und den Makkabäern die Juden in der ganzen Welt zerstreut waren, und welch' ein Bildungselement sie besonders, nachdem die Septuaginta unter ihnen verbreitet war, bildeten. Nehmen wir hinzu, dass die in Alexandria begründete Akademie griechische, besonders platonische Lehre verbreitete, und Philo in seiner Lehre jüdischen Glauben und griechische Wissenschaft zu einem Ganzen verband, wenn dies auch mehr durch Allegorie als strikte Begriffe zu Stande kam. Da war denn doch der Boden besonders vorbereitet, dass der von Ammonius Saccas († 241 n. Chr.) begründete Neoplatonismus seinen Siegeslauf durch die Welt nahm. Sein Grundsatz lautete: nicht durch Begriffe kann man in die Tiefen der Wahrheit dringen, nur durch Intuition mag uns das gelingen; versuche daher dein Ich in die Ureinheit zu versenken, seine Herrlichkeit mag in gesegneten Augenblicken dir zu Teil werden. Dann wird dir klar, dass auch die Philosophen nur Eine Lehre uns verkünden. Plato und Aristoteles stehen in Harmonie. Nur Eine Wahrheit gibt es und auch nur Eine Lehre. — Von jenem Urwesen kann man also nur das Eine aussagen, nemlich „es ist", so konnten wir mehrere Eigenschaften desselben feststellen, trugen wir in die Einheit seines Wesens eine Vielheit hinein, hoben also die göttliche Einheit wieder auf. Das wäre aber der durch Pythagoras und Plato vereinten Zahl- und Ideenlehre widersprechend.

Geradezu weltüberwindend und die Wissenschaft neu belebend war der Neoplatonismus. Denn zwei höchst be-

deutende Schüler, der Christ Origenes, und der Heide Plotin, begannen, um als Meister zu wirken. Der erste gab als Haupt der Apologeten des Christentums auch die erste wissenschaftlich begründete Dogmatik in seinem Werk „περὶ ἀρχῶν", und der andere, Plotin, setzte in seinen Enneaden jene Hauptlehre der Emanation als Leitfaden der philosophischen Schule. Beide bewegen sich einander parallel, der Christ Origenes, der in der Lehre von der Dreieinigkeit Gott Vater darstellt als das Urlicht, Christus als den Abglanz, der zugleich mit dem Urlicht ist und den heiligen Geist, der als Einzelstrahl in die Seele des Gläubigen dringt, ähnlich wie die Sonne in jedem Blumenkelch einen Lebensstrahl zugleich darstellt. In dieser schönsten, freilich nur im Bilde gegebenen Erklärung steht er hoch erhaben über alles, was die Clerisei im Lauf der Jahrhunderte über dies Dogma vorbrachte, da: Er steht also mit der Natur an den Pforten der sinnlichen Welt, während er als a. das Ursein, b. den Nūs, c. die Seele, d. die Natur, eine ähnliche Stufenreihe herstellt, um die Kluft zwischen Sein und Werden, zwischen Geist und Stoff zu überbrücken. Soweit die Emanationslehre des Plotin als Grundlage der Metaphysik bei den Arabern. — Ihre Beantwortung der Frage: woher die Welt? — weist immer auf die vier Stufen zurück. Ziemlich gleichzeitig mit Plotin, sagen wir also in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts nach Chr., lebte Alexander Afrodisias, der letzte grosse Peripatetiker, also Aristoteliker, und Commentator aristotelischer Schriften. Es wird von ihm als ein Haupact seiner Studien die Setzung eines zweiten Nus, des Nus epiktetos, (des dazu erworbenen) gerühmt, der bei den Arabern auch mustafad (der gewonnene) bezeichnet wird. Es ist nicht schwer, in ihm die Welt-

seele Plato's wieder zu erkennen, also auch hier die dritte Stufe als die den Geist dem Stoff verbindende Kraft, die in der Natur als Form im Stoff zu Tage tritt, zu identificiren — und so das Regime der Vier auch bei den Aristotelokern zu finden.

Dies ist um so wichtiger, als Alexander Afrodisias auch bei den Arabern bekannt war. Denn Alfarabi schrieb eine Abhandlung über die Bedeutungen des Wortes ʿaḳl (Nūs) und kennt dabei den wirklichen, möglichen, dazu erworbenen und schaffenden Nūs (Diet. Musterstaat 26). Alexander wird mit Recht der letzte der Peripatetiker genannt, nachdem diese Schule in das Lager der Neoplatoniker übergieng und sich die Philosophie under Themistius zu dem Eklekticismus flüchtete, der einfach vom 4. Jahrh. nach Chr. an die ihm zusagenden Stücke der griechischen Schule zusammenfügte. Dies war eine Folge jenes neoplatonischen Satzes: Plato und Aristoteles stehen in Harmonie, sie haben nur Eine Lehre. Nur von diesem eklektischen Standpunkte aus kann man die bei den Arabern erstehende Philosophie betrachten: sie besteht eben aus den libri undique correpti, von überall her zusammengelesenen Büchern der griechischen Schule, und steht auch Themistius bei ihnen in grossem Ansehen. — Also seit dem 4. Jahrh. vor Chr. bis zum 4. Jahrh. nach Chr. zunächst in Athen nach dem unberechtigten Streit des Aristoteles gegen Plato die drei Schulen: Akademie mit ihrem Idealismus, Lyceum mit seinem Realismus und die Stoa. Dann folgt in Alexandria die Vereinigung der Hauptschulen und zugleich auch in Philo die Verbindung zwischen Monotheismus und Polytheismus. In Alexandria erstand dann, 200 nach Chr., der Plotinismus, der in der Metaphysik als Emanationslehre herrschte, während als

Evolutio, Entwicklungslehre, in Physik und Logik der Aristotelismus das Feld behauptete. Das waren die geistigen Schatzkammern der alten Welt, aus denen sowohl der gebildete Bewohner des Khalifenreiches, als der unter den Päbsten dienende Scholasticismus im Mittelalter Belehrung schöpfte, bis die alte Weltanschauung mit Kopernikus und Galilei in Trümmer fiel.

DIE STAATSLEITUNG.

Diese Abhandlung führt auch den Beinamen »Die Anfänge (Principien) des Vorhandenen".

Preis sei Gott, dem Herrn der Welten — Segen komme über den Profeten Muḥammad und seinen ganzen Stamm.

Die sechs Stufen im All.

Abū Naṣr Muḥammad ibn Muḥammad Alfārābī sagt:

Die Anfänge, auf denen der Bestand der Körper und der Accidentien in ihnen beruht, zerfallen in sechs Arten, welche sechs grosse Stufen bilden, und zwar so, dass eine jede derselben je eine Art enthält. Von ihnen steht die erste Ursache auf der ersten Stufe, die Zweitursachen (die Sphaeren) aber auf der zweiten und die schaffende Vernunft (der Nūs) auf der dritten Stufe, die Seele (Weltseele) aber hat die vierte, die Form die fünfte und der Stoff die sechste Stufe inne.

Das auf der ersten Stufe Befindliche kann unmöglich eine Vielheit sein; dasselbe muss vielmehr immer als eine Einheit oder Einzelheit bestehn, dagegen bildet das auf den übrigen Stufen Stehende stets eine Vielheit.

Drei von diesen Sechs sind weder Körper noch sind sie in Körpern befindlich. Dies gilt von der ersten Ursache,

den zweiten Ursachen und dem schaffenden Nūs. Drei davon sind dagegen zwar in Körpern vorhanden, doch besteht ihr Wesen nicht als ein Körperhaftes. Dies gilt von der Seele, der Form und dem Stoff (d. h. Urform und Urstoff).

Die Körper aber zerfallen ebenfalls in sechs Gattungen. Dies sind, *a* der Himmelskörper (die Sphaeren), *b* das Vernunfttier (Mensch), *c* das unvernünftige Getier, *d* die Pflanze, *e* das Mineral und *f* die vier Elemente. Die aus diesen sechs Körperarten zusammengefügte Gesammtheit bildet diese Welt.

1. Von dem Ersten muss man glauben, dass es Gott sei. Er ist die der Existenz der Zweitdinge und der Existenz des schaffenden Nus nahestehende Ursache.

2. Die Zweitdinge sind dann die Mittelursache für die Existenz der Himmelskörper, und gehen die Substanzen dieser Körper aus ihnen hervor. Von einem jeden der Zweitdinge nämlich geht je die Existenz eines der Himmelskörper so hervor, dass das der Stufe nach höchste Zweitding von der Existenz des ersten Himmels, vom Niedrigsten derselben aber, d. h. von der Existenz der Mondsphaere aber das Niedrigste notwendig bedingt wird. Die Mittleren zwischen diesen beiden aber bedingen die Existenz je einer zwischen jenen beiden liegenden Sphaere, und entspricht somit die Zahl der Zweitdinge der Zahl der Himmelskörper. Diese Zweitdinge aber muss man mit den Worten »Geistige", »Engel" und dergl. bezeichnen.

3. Der schaffende Nus hat für die Vernunftcreatur Sorge zu tragen, und verfolgt er das Ziel, den Menschen zur höchsten ihm erreichbaren Stufe der Vollkommenheit gelangen zu lassen. Darin besteht auch für den Menschen das

höchste Glück, d. h. darin, dass er zur Stufe des schaffenden Nūs gelange. Dies kann aber nur dadurch stattfinden, dass der Mensch von allem Körperlichen losgelöst wird, und nichts von dem unter ihm Stehenden zu seinem Bestand, dasselbe sei Körper oder Stoff oder Accidens, bedarf, er somit in dieser Vollkommenheit stets verbleibt.

Das Wesen des schaffenden Nūs ist ebenfalls nur Eins (einheitlich), jedoch umfasst die Stufe, auf der er steht, auch die Menschen, welche vom Stoff freigeworden sind und so des Glückes teilhaftig wurden. Den schaffenden Nūs kann man somit als den treuen oder heiligen Geist, oder als diesem ähnlich, bezeichnen. Die Stufe desselben muss man aber mit »Himmelreich" oder dem ähnlich benennen.

4. Auf der Stufe der Seele (Weltseele) giebt es der Anfänge gar viele. Von ihr gehen aus die Seelen der Himmelskörper; dann die Seele der Vernunftcreatur (Mensch) und die des unvernünftigen Getiers.

5. Dem Menschen sind eigen: die Denk-, die Hang- (Instinct) die Vorstellungs- und die Sinneskraft.

Mit der Denkkraft erfasst der Mensch die Wissenschaften und die Künste. Er unterscheidet mit derselben schön und hässlich, im Thun sowohl als im Charakter, mit ihr überlegt er, was er zu thun und zu lassen habe, und erfasst durch sie das Nützliche und Schädliche, das Wohl- und Wehthuende.

Die Denkkraft zerfällt somit in eine theoretische und eine praktische, und ist diese letztere wiederum entweder eine herstellende oder überlegende.

Mit der theoretischen Denkkraft nämlich erfasst der Mensch das Wissen von dem, was er überhaupt nicht

ausführen kann, jedoch mit der praktischen das, was er mit seinem Willen schaffen kann.

Dann ist die herstellende Denkkraft in ihm diejenige, mit der der Mensch aller Hantierungen mächtig wird, und die unterscheidende Denkkraft wiederum die, wodurch er Nachdenken und Überlegung in Betreff dessen ausübt, was er zu thun oder zu unterlassen hat.

Mit der Hangkraft (Instinct) entsteht dem Menschen der Instinct von dem, was er zu erstreben oder was er zu meiden, was er zu ersehnen oder zu verabscheuen, was er zu erwählen oder zu verwerfen hat. Es entsteht ihm somit aus demselben Hass und Liebe, Freundschaft und Feindschaft, Furcht und Vertrauen, Zorn und Wohlgefallen, Begehr und Mitleid, so wie auch die andern der Seele zukommenden Eigenschaften.

Die Vorstellungskraft ist dann die Kraft, mit welcher die Seele die Grundzüge des sinnlich Wahrnehmbaren, nachdem dasselbe den Sinnen entrückt ist, bewahrt; mit ihr fügt die Seele das Eine mit dem Andern zusammen oder sie scheidet Eins vom Andern, sei es, dass dies im Wachen oder im Schlaf, durch wahre oder falsche Fügungen und Trennungen geschehe. Dabei gelingt der Seele die Erfassung des Nützlichen und Schädlichen, des Wohl- oder Wehthuenden, jedoch nicht die Unterscheidung von dem, was schön und hässlich im Thun oder im Charakter ist.

Bei der Sinneskraft ist die Sache klar. Sie erfasst das sinnlich Wahrnehmbare mit den fünf allgemein bekannten Sinnen, und zwar als das Wohl- und das Wehthuende, dagegen kann sie weder das Nützliche und Schädliche, noch das Schöne und Hässliche unterscheiden.

Unter dem unvernünftigen Getier finden sich solche vor, welche die drei letzteren Kräfte haben, doch fehlt ihm die Denkkraft. Beim Getier vertritt die Vorstellungskraft die Stelle, welche bei der Vernunftcreatur die Denkkraft hat. Bei einem andern Theil derselben, giebt es aber nur die Sinneskraft und die Hangkraft.

Die Seelen der Himmelskörper, der schaffende Nūs.

Die Seelen der Himmelskörper sind schon der Art nach von den Seelen hier geschieden und auch in ihren Substanzen von denselben gesondert. Durch die himmlischen Seelen substanzieren sich die Himmelskörper, welche auch dann von ihnen aus in Umschwung versetzt werden. Diese Seelen sind von erhabnerem, vollkommnerem, vorzüglicherem Sein als die Seelen der bei uns befindlichen Arten, und zwar deshalb, weil sie durchaus und nie nur potentielle, sondern immer nur actuelle waren. Denn ihre Denkobjecte (Ideale) waren stets in ihnen und schon von Anfang an vorhanden. Denn sie denken das, was sie denken, ewiglich, während unsere Seelen zuerst nur als potentielle da waren und dann erst actuelle wurden; denn zuerst waren unsere Seelen nichts als empfangende Schemen, die dazu vorbereitet waren, die Ideale anzunehmen, und erst dann, als diese ihnen zukamen, wurden sie actuelle Seelen. Die Himmelskörper aber hegen in sich weder sinnlich wahrnehmende noch vorstellende Seelen. Ihre Seelen sind vielmehr immer nur denkend. Somit haben sie einigermassen eine Gleichartigkeit mit der Denkseele, aber das was ihre Seelen in ihren Substanzen denken, besteht eben nur in immateriellen Substanzen.

Eine jede dieser Seelen denkt nämlich das Erste sowohl als auch ihr eigenes Wesen; und bei den Zweitdingen denkt sie das, was diesen ihre Substanzen hergab. Dagegen rührt der grösste Teil der Ideale, welche der Mensch denkt, von den in den Stoffen befindlichen Dingen her. Dergleichen denken aber die himmlischen Seelen nicht, denn sie stehen vermöge ihrer Substanzen zu hoch, um die unter ihnen liegenden Ideale (Urbilder) zu denken.

Der Erste denkt immer nur sein Wesen, da aber sein Wesen gewissermassen aus allem Vorhandenen besteht, so denkt er, wenn er sein Wesen denkt, gewissermassen auch alles Vorhandene, denn alles Vorhandene entlehnt ja seine Existenz von der Existenz des Ersten her.

Von den Zweitdingen dagegen denkt ein jedes sein Wesen, denkt aber auch das Erste.

Der schaffende Nūs endlich denkt sowohl das Erste als auch alle Zweitdinge, so wie auch sein eignes Wesen; Er setzt alle Dinge, die ihrem Wesen nach nicht Ideal sind, als solche.

Als schon seinem Wesen nach vorhandenes Ideal ist das Immaterielle zu betrachten, was ja in keinem Stoff irgendwie besteht. Das Immaterielle besteht somit in den schon ihren Substanzen nach vorhandenen Idealen. Denn die Substanzen desselben denken ihr Wesen schon als Denkende und ist, sofern sie dies thun, auch das von ihnen Gedachte schon Denkendes. Dies trifft aber bei den andern Urbildern nicht zu. Denn Stein und Pflanze z. B. können Gedachte sein, aber nimmer ist das, was von ihnen gedacht wird, zugleich auch das, was sie denkt. Denn die Körper oder das in Körpern Befindliche sind nimmer schon ihren Substanzen nach etwas Gedachtes, also auch nicht

etwas, was schon von seiner Substanz aus als actueller Nūs bestände. Vielmehr ist es der actuelle Nūs, welcher sie als Ideale und Einiges davon als actuellen Nus setzt. Derselbe erhebt dies Letztere von der Stufe des Seins, auf welcher es stand, zu einer Stufe, die höher ist, als die war, welche ihm von Natur verliehen wurde.

Hierher gehört nun auch die Denkkraft, durch welche der Mensch eben Mensch ist. Dieselbe ist nicht etwa schon ihrer Existenz nach actueller Nūs, auch ist es ihr nicht von Natur verliehen, actueller Nus zu sein, sondern der schaffende Nūs ist es, der sie zum actuellen Nūs macht und alle übrigen Dinge als actuell gedachte (d. h. Ideale) für die Denkkraft setzt. Ist aber die Denkkraft zum actuellen Nūs geworden, so wird auch der Nūs im Menschen actuell und dem Immateriellen ähnlich. Derselbe denkt dann sein Wesen, das ja nun zum actuellen Nūs geworden, und ist dann das von ihm Gedachte zugleich auch das Denkende. Es tritt dann für die Substanz dessen, was denkt, ein, dass sie eine Gedachte ist, sofern sie eben sich denkt. Denkend, Gedacht und Denken wird dann im Menschen grade zu nur Eins, und steht er dadurch auf der Stufe des schaffenden Nus. Wenn aber der Mensch diese Stufe erreicht, besteht grade darin sein (wahres) Glück.

Der schaffende Nūs nimmt somit beim Menschen dieselbe Stelle ein wie die Sonne zum Auge. Denn wenn die Sonne dem Auge des Menschen den Strahl verleiht, und dann das Auge durch den von der Sonne empfangenen Strahl actuell sehend wird, nachdem es doch vorher nur potentiell sehend war, dann aber das Auge durch diesen Strahl auch die Sonne selbst sieht, welche doch Ursach davon ist, dass das Auge sie actuell sieht, auch durch den

Strahl die Farben, welche vorher nur potentiell sichtbar waren, actuell sichtbar wurden, endlich der Blick, welcher vorher nur potentiell war, actuell wurde, so ist dies ebenso wie beim schaffenden Nūs. Denn derselbe spendet dem Menschen Etwas, und prägt er dies der Denkkraft so ein, wie der Strahl dies beim Auge thut. Es denkt dann die Denkkraft den schaffenden Nūs, und wird dadurch das bisher nur potentiell Gedachte, zum actuell Gedachten. Dann wird der Mensch, der bisher nur potentiell Nūs war, zum actuellen Nūs und so vollkommen, dass er der Stufe des schaffenden Nus nahe steht. Er wird somit seinem Wesen nach zum Nus, nachdem dies vorher nicht so war, aber ebenso auch zu dem Gedachten, nachdem dies vorher nicht so war. Der Mensch wird dann göttlich, nachdem er vorher stofflich war. Das ist die That des schaffenden Nūs, der deshalb so benannt ist.

Stoff und Form.

Die Form haftet am Stoff oder an der körperlichen Substanz. So dient bei der Gestaltung des Sessels im Sessel das Holz als Stoff und der Sessel als Form. Die Form ist so: somit das, wodurch eine Körpersubstanz zu einer actuellen Substanz wird, während der Stoff das war, worin die Form nur als eine potentielle existirte. Dies findet statt, sofern dieser Stoff Holz war, denn der Sessel ist als Holz nur potentiell Sessel, wurde aber actuell Sessel, als die Gestaltung desselben im Holz stattfand. Somit hat die Form ihren Bestand im Stoff, und ist dieser nur ein Substrat, um die Formen zu tragen; denn die Formen haben in ihrem Wesen noch keinen Bestand, und bedürfen dieselben, um wirklich vorhanden zu sein, eines Substrats, wel-

ches bei ihnen der Stoff ist. Es hat der Stoff somit nur der Formen wegen seine Existenz, und ist der Endzweck des Stoffs nur der, dass die Formen zur Existenz gelangen. Da aber die Formen keinen Bestand haben, es sei denn an einem Substrat, wurde der Stoff als Substrat dazu bestimmt, um die Formen zu tragen. Ebenso gilt, dass, wenn die Formen nicht vorhanden wären, auch die Existenz des Stoffes zwecklos sein würde.

Es giebt aber unter dem in der Natur Vorhandenen nichts Zweckloses, und ist es deshalb auch unmöglich, dass der Urstoff ohne irgendwelche Form sei.

Es giebt also der Stoff den Anfang und die Mittelursache in der Weise her, dass er nur als Substrat dazu dient, um die Form zu tragen, er aber selbst weder schaffend noch Endziel sein kann. Auch hat derselbe für sich allein, d. h. ohne eine Form, keine Existenz. Stoff sowohl als Form werden, jedes derselben, zwar »Natur" genannt, aber es ist die Form das dieses Namens Würdigere.

Ein Beispiel hierfür liefert der Blick (das Sehen). Der Blick ist eine Substanz und der Augenkörper sein Stoff, die Sehkraft im Auge aber seine Form; erst durch diese beiden zusammen wird der Blick zu einem Actuellen, und gilt dies ebenso von allen übrigen Naturkörpern.

Die Seelen waren, ehe sie zu ihrer Vollkommenheit gelangten und ihr Werk verrichteten, nur Kräfte und Schemen waren, jedoch als solche wohl vorbereitet, um die Grundzüge der Dinge anzunehmen.

Die Seelen verhalten sich also so wie das Auge, bevor es sah und ihm die Grundzüge des Erkennbaren zukamen, und gilt dies auch für die Vorstellungskraft, ehe die Grundzüge des Vorstellbaren ihr zu Teil wurden, ebenso aber

auch für die Denkkraft, bevor ihr die Grundzüge des Denkbaren (die Ideale) zu eigen und zu Formen für dieselbe wurden. Als aber diese Grundzüge actuell in diesen Kräften statthatten, d. h. die Grundzüge des Wahrnehmbaren in der Sinneskraft, die des Vorstellbaren in der Vorstellungskraft und die des Denkbaren in der Denkkraft, wurden dieselben in den Formen festgestellt.

Wenn nun auch die Grundzüge, welche den früheren Schemen zukamen, den Formen im Stoff ähnlich sind, so heissen sie doch nur vergleichungsweise Formen. Am fernsten von den Formen (im Stoff) stehn aber die Grundzüge des Denkbaren, da diese in der Denkkraft erstehn, denn sie sind beinah immateriell (stoffrei), und steht somit ihre Existenz in der Denkkraft doch nur in sehr ferner Ähnlichkeit mit der Existenz von Stoff und Form.

Ist aber der actuelle Nūs dem schaffenden Nūs ähnlich geworden, dann giebt es für ihn weder irgend eine Form noch Formähnliches. Nur dass es Leute giebt, die alle unkörperlichen Substanzen mit einem gemeinsamen Namen „Formen" nennen, dann aber die immateriellen Formen als die des Stoffes nicht bedürftigen und vom Stoff freien setzen. Diese Letzteren sind aber gerade die von uns erwähnten Formen, und findet hier somit eine Unterscheidung von Synonymen statt.

Die des Stoffs bedürftigen Formen stehen auf verschiedenen Stufen. Auf der niedrigsten Stufe stehen die Formen der vier Elemente, die als vier in vier Stoffen vorhanden sind. Doch bilden sie alle vier nur eine Art, denn der Stoff des Feuers kann als solcher auch als Stoff für die Luft und die andern Elemente gesetzt werden. Die übrigen Formen sind dann die Formen der Körper, welche aus

der Vermengung der Elemente und ihrer Vermischung hervorgehen. Von ihnen steht das Eine höher als das Andre, denn die Formen der Mineralkörper stehn auf einer höheren Stufe als die Formen der Elemente, und die Formen der Pflanzen stehen, in ihren einzelnen Abteilungen, höher da als die Formen der Mineralkörper. Die Formen der verschiedenen unvernünftigen Tiere aber stehn wiederum höher als die der Pflanzen, dann folgen erst die Formen der Vernunftcreatur, die ja in ihrer natürlichen Anlage, als einer denkenden, höher stehn, als die Formen des unvernünftigen Getiers.

Urform und Urstoff

haben beide das defecteste Sein unter den Anfängen. Denn ein jedes der Beiden bedarf zu seinem Sein und Bestand des Andern. Die Form kann keinen Bestand haben, es sei denn am Stoff, und der Stoff ist in seiner Substanz und Natur der Form wegen vorhanden. Es ist sein »Dass" (d. h. sein Wesen) eben nur dazu da, um die Form zu tragen. Wäre die Form nicht vorhanden, würde auch der Stoff nicht vorhanden sein. Wäre ferner der Stoff wirklich da, ohne überhaupt einer Form, seinem Wesen nach, zu bedürfen, würde diese seine Existenz ohne Form eine nichtige sein. Es ist aber unmöglich, dass es unter den Naturdingen irgend etwas durchaus Nichtiges (d. h. Zweckloses) gäbe. Ebenso aber gilt, dass, wenn der Stoff nicht vorhanden wäre, auch die Form nicht existieren würde, sofern ja die Form zu ihrem Bestehen eines Substrats bedarf.

Somit eignet einem jeden der Beiden speciell sowohl ein Mangel als auch eine Vollkommenheit, die je dem andern nicht zukommt. Jedoch gilt hier, dass der Form das

Vollendetere von den beiden Sein, nämlich das Actuelle, zufällt, dem Stoff aber das Defectere, nämlich das Potentielle. Die Form aber trat nicht ins Sein, damit an ihr der Stoff hervortrete, auch nicht deshalb, weil sie wegen des Stoffes geschaffen wäre, sondern der Stoff existiert der Form wegen, damit an ihm das Bestehn der Form stattfinden könne.

Hiernach unterscheidet sich die Form vom Stoff und der Stoff von der Form, indem die Letztere zu ihrem Sein nicht eines Substrats benötigt ist, der Stoff aber dessen bedarf.

Dem Stoff steht weder ein Gegenteil noch ein Nichtsein gegenüber, der Form aber Beides. Wem aber dies beides eignet, kann nimmer von ewiger Existenz sein. Die Formen gleichen darin den Accidentien, dass der Bestand der Form an einem Substrat statthaben muss, und gilt dasselbe auch von den Accidentien, dagegen unterscheiden sich die Formen von den Accidentien dadurch, dass die Substrate dieser Letzteren nicht wegen der Existenz derselben ursprünglich gesetzt wurden, wie sie auch nicht dazu dienen, dieselben zu tragen.

Als Substrate der Formen dienen dagegen die Stoffe, und wurden diese dazu gesetzt, um die Formen zu tragen. Der Stoff ist aber Substrat für die einander entgegengesetzten Formen, und nimmt er sowohl die eine Form als auch ihren Gegensatz, ja auch das Nichtsein derselben an. Er wechselt immerfort von Form zu Form, ohne zu ermüden. Bei einer Urform aber giebt es kein Gegenteil, vielmehr nimmt bei ihr der Stoff das einander Entgegengesetzte ganz gleichmässig an.

Dagegen hängt den unkörperlichen Substanzen nichts

von einem Defect an, der doch dem Stoff und der Form eignet. Denn der Bestand einer jeden derselben beruht nicht auf einem Substrat, auch findet die Existenz einer jeden von ihnen weder wegen eines anderen noch in der Weise des Stoffs noch in der des Instruments noch in der des Dienstes für etwas anderes statt. Auch hat keine derselben ein Bedürfnis dazu, eine Existenz zu erstreben, welche ihr bei ihrem künftigen Wirken auf etwas andres oder dem Wirken eines andern auf sie Kraft spenden könnte. Denn keine dieser unkörperlichen Substanzen hat ein Gegenteil, wie auch keiner derselben ein Nichtsein gegenübersteht. Somit sind die unkörperlichen Substanzen würdiger dazu, Substanzen zu sein, als Stoff und Form.

Die Zweitdinge und der schaffende Nūs

stehn unterhalb des Ersten (Urprincips). Wenn ihnen nun auch die erwähnten Arten des Defects nicht anhängen, so sind sie doch nicht frei von einem andern Defect, nämlich dem, dass ihre Substanzen der Hülfe eines andern bedürfen und dass ihre Existenz für das Sein eines andern von Nutzen ist. Ihre Substanzen nämlich erreichen die Vollkommenheit nicht so, dass sie an sich selbst Genüge hätten und sie somit das Sein von einem andern nicht hernehmen müssten. Vielmehr findet von dem im Sein Vollkommeneren eine Ausströmung auf sie statt, und besteht darin ein Mangel, der allen Vorhandenen, das Erste ausgenommen, eignet.

Dazu kommt, dass weder die Zweitdinge noch der schaffende Nūs ein solches Genüge in sich hegen, dass ihnen dadurch schon von Existenz, Würde, Wohl, Lust und Anmut soviel zu teil würde, dass sie sich darauf beschrän-

ken könnten, immer nur ihr Wesen allein zu denken, vielmehr müssen sie mit ihrem Wesen zugleich noch ein Andres, Vollkommeneres und Schöneres, als sie selbst sind, geistig erfassen. Somit aber liegt im Wesen eines jeden derselben eine Vielheit, da das, was denkt, doch Etwas ist. Sofern nun das Wesen desselben hierzu dadurch gelangt, dass ihm hierbei noch ein ihm specielles Wesen eignet, ist die Vorzüglichkeit seines Wesens nur dadurch vollendet, dass ihm eine Vielheit Hülfe leistet. Deshalb bildet denn auch die Vielheit von dem, wozu dies sich substanziiert, einen Defect im Sein dieses Dings. Nur dass dies nicht in ihrer Natur (der Zweitdinge und des schaffenden Nūs) liegt, dass schon dadurch Sein, Schönheit, Schmuck ihnen erstehe, dass sie das, was unter ihnen im Sein steht, nämlich das, was von jedem Einzelnen derselben ersteht oder was eine Folge von dem Sein eines jeden einzelnen Vorhandenen ist, denken. Nichts trennt sich dabei von ihnen, noch löst sich etwas von ihnen, noch wird ihr Wesen dazu, dass von ihnen etwas andres hervorgehe, eines Werkzeuges oder einer Zustandsveränderung bedürftig, vielmehr sind sie schon ohne Hülfe eines Instruments oder eines andern Zustandes durch ihre Substanz allein dazu genügend.

Die Seelen in den Himmelskörpern sind frei von einem jeden Defect, der in der Form und dem Stoff vorliegt. Sie sind eben nur Substrate der Formen und von deren Art, doch sind sie nicht in Stoffen vorhanden, vielmehr hat ein jedes dieser Zweitdinge ein Substrat, welches nimmer Substrat von etwas Andrem als ihm sein kann, und unterscheidet es sich in dieser Weise von der Form, (die ja verschiedenen Substraten anhaften kann.

Den Seelen (der Himmelskörper) sind alle die Defecte eigen, die denselben selbst eignen, ja sie haben noch mehr Defecte denn die Menge von dem, worin ihre Substanziierung stattfindet, ist grösser als die, worin sie, (die Himmelskörper) sich substanziieren, denn diesen wird Schönheit und Wohl dadurch zu Teil, dass sie ihr Wesen und auch das Erste denken, und folgt aus ihrem Sein, in welches sie sich substanziieren, dass es noch andre Vorhandene ausser ihren Substanzen giebt.

Dazu kommt noch, dass sie allein nicht dazu genügen, um ein andres Sein von sich ausströmen zu lassen, denn sie bedürfen dazu eines Werkzeugs oder eines andern Zustands, und so bedürfen sie denn in allen beiden Fällen noch andrer Dinge ausser ihres Wesens. Unter »den beiden Fällen" verstehn wir aber erstlich ihren Bestand und zweitens die Hergabe des Seins an ein Andres.

Die Zweitdinge sind frei von allem, was ausser ihrem Wesen liegt, und zwar in beiden Fällen zusammen, jedoch können sie nicht Anmut und Schönheit dadurch austeilen, dass sie das Vorhandene, was unter ihnen liegt, denken, noch auch dadurch, dass sie einem auf sich beschränkten Wesen beistehn, sondern nur dadurch, dass von ihnen aus ein Sein auf etwas Anderes ausströmt.

Die Seelen im Getier sind sinnlich wahrnehmend und vorstellend. Wenn nun diese beiden Fähigkeiten bei ihnen dadurch zur Vollkommenheit gelangten, dass die Grundzüge des Wahrnehmbaren und Vorstellbaren ihnen zukamen, so entsteht in ihnen etwas, was dem, was im Immateriellen statthat, ähnelt, nur dass diese Ähnlichkeit sie weder aus der Natnr des stofflichen Seins, noch aus der Natur der Formen herausbringt. Wenn aber der denkende

Teil der Seele zur Vollendung gelangt und actueller Nūs geworden ist, so steht er dem Immateriellen zwar nahe, jedoch nur so, dass er die Vollendung seines Seins und seines wirklichen Thuns, seine Anmut, Schmuck und Schönheit nur dann als Spende hergeben kann, wenn er an das in der Stufenreihe Höherstehende denkt. Wenn er dagegen das denkt, was in der Stufe unter ihm steht, so wird die Menge von dem, worin er sich substanziiert, sehr gross. Auch bleibt dann sein Sein auf ihn allein beschränkt, und kann er somit keinem, was ausser ihm ist, spenden, da seine Trennung von allen andern Teilen der Seele ausser ihm keine vollkommene ist. Wenn er aber frei von der Hang- Vorstellungs- und Wahrnehmungskraft ist, so verleiht er allem ausser ihm das Sein, und scheint das, was von ihm dem andern zukommt nur zur Vermehrung seiner Wirkung zu dienen. Dadurch gewinnt er dann ein vollkommeneres Sein. Ist ihm aber das Werkzeug dazu fern, so kann von ihm keine Wirkung auf das Andre ausgehn und bleibt er auf sein Sein beschränkt. Denn dann liegt es gleichsam nicht in seiner Substanz, dass von ihm ein Sein auf etwas Anderes ausgehe, sondern ihm genügt als Sein, dass er in seiner Substanz mit ewig bewahrtem Sein verharrt, und er bildet dann eine der Mittelursachen, deshalb weil er ein Endziel hegt, nicht aber weil er eine Wirkung ausübt.

Das Erste

hat dagegen in keiner Weise und nirgendwo einen Defect, und es ist unmöglich, dass es ein Sein gäbe, das vollkommener oder vorzüglicher wäre als das Seine. Es kann weder ein früheres Sein als das Seinige, noch eine auf gleicher oder gar auf höherer Stufe stehende Existenz

geben. Es kann doch das Erste nimmer seine Existenz von etwas Andrem, das doch vor ihm nicht da sein konnte, hernehmen. Dann liegt es aber noch ferner, dass es dasselbe von dem, was defecter als es ist, hergenommen hätte. Ebenso ist es auch in seiner Substanz von allem ausser ihm vollständig gesondert.

Auch ist es unmöglich, dass die ihm angehörende Existenz mehr als Eine sei, und zwar deshalb, weil doch nimmer zwischen ihm und einem Andern mit ganz demselben Sein irgend eine Sondrung stattfinden könnte, denn gäbe es eine solche zwischen diesen beiden, würde das, wodurch sich beide von einander trennen, etwas Andres als das sein, was beide gemeinsam haben. Dann aber wäre das, was das Eine der beiden vom andern trennt, ein Teil von dem, worin die Existenz beider beruht. Auch müsste dann das Sein eines jeden der Beiden besonders benannt sein und wäre ein jeder dieser beiden Teile eine Mittelursache für den Bestand seines Wesens. Es wäre dies somit kein Erstes sondern es gäbe da ein vor ihm Vorhandenes, worauf sein Sein beruhen würde. Dies aber beim Ersten, als solchem, anzunehmen, ist absurd. In dem aber, an dem keine Sonderung vom Andren möglich ist, kann es auch keine Vielheit, dieselbe bestehe in zwei oder in mehr, geben.

Ferner, wenn es möglicherweise etwas Anderes gäbe, was eben dasselbe Sein hätte, so wäre es auch möglich, dass es ein Sein ausser dem Seinigen gäbe, dem das Erste nicht über wäre, sondern auf derselben Stufe mit ihm stünde. Dann aber stünde sein Sein unter einem Sein, in dem zwei Sein vereinigt sind, und wäre seine Existenz eine einen Mangel an sich tragende. Denn vollständig ist

nur dasjenige, ausser dem es nichts giebt, was möglicherweise ihm noch angehören könnte.

Somit kann es ausserhalb seines Wesens durchaus nichts Vollendetes geben. Ebenso kann auch dies Erste kein Gegenteil haben, denn das Sein eines Gegenteils stünde doch durchaus auf gleicher Stufe mit dem Seinigen. Auch kann kein andres Sein das des Ersten übertreffen, denn sonst wäre das Sein des Ersten ein defectes.

Ferner hebt bei allem, was ein Gegenteil hat, dies Gegenteil die Vollkommenheit seines Wesens auf, weil ja das Sein von etwas mit einem Gegenteil Behaftetem nur deshalb mit demselben zugleich vorhanden ist, damit es durch ausserhalb seines Wesens und seiner Substanz liegende Dinge erhalten werde. Denn in der Substanz des Einen der beiden Gegensätze liegt nicht das Genüge dazu vor, dass beide ihr Wesen vor ihrem Gegenteil bewahre. Es müsste somit das Erste eine andre Mittelursache, worin sein Sein läge, haben, und würde es somit ihm unmöglich sein, seine Stufe zu behaupten. Das Erste aber tritt als ein Einziges ins Sein, und ist es auch von dieser Seite her Eins.

Ferner, wenn man der Sprache nach sein Wesen als teilbar bezeichnet (vgl. die verschiedenen Attribute Gottes), so ist nicht darunter zu verstehen, dass dies Erste sich seiner Substanz nach in Verschiedenes zerlegen lasse, denn es ist ja unmöglich, dass die Aussage, welche sein Wesen bezeichnet, auch alle Teile bis zu dem, worin es sich substanziiert, wörtlich angebe. Denn wenn es sich also verhielte, würden die Teile, worin seine Substanziierung stattfindet, Mittelursachen seines Seins sein, und zwar in der Weise, wie dies bei den Zweitdingen der Fall ist, bei denen

die Teile der Definition als Ursachen für die Existenz des Definirten dastehn, so wie auch in der Weise wie Stoff und Form Ursachen sind von der Existenz dessen, was aus beiden hergestellt ist. Das ist aber bei ihm unmöglich, da es ja Erstes ist.

Wenn das Erste aber so sich nicht zerlegen lässt (d. h. in der Frage nach dem Was?), so liegt es noch ferner, dass es sich teilen lasse bei der Frage nach dem Wieviel oder bei den übrigen Weisen (Kategorien). Das Erste ist also auch nach dieser andern Weise Eins. Deshalb ist es denn auch unmöglich, dass *das* Sein in ihm, wodurch es sich von dem Vorhandenen ausser ihm sondert, ein andres sei, als das ist, wodurch es in seinem Wesen vorhanden ist, und liegt deshalb seine Trennung von allem, was ausser ihm ist, in einer Einheit, die sein Wesen ausmacht. Denn eine von den Bedeutungen von »Einheit" ist das specielle Sein, wodurch sich jedes Seiende von dem ausser ihm befindlichen Sein trennt. Das Wort »Einheit" ist es auch, mit dem das All von dem bezeichnet wird, was in dem, dem Ersten eigenenden Wesen, vorhanden ist, und diese seine Eigenschaft geht noch der vom »Vorhandensein" vorauf, somit ist auch in dieser Weise das Erste am würdigsten des Namens und der Bedeutung von »Eins", denn es hat in keiner Weise einen Stoff, da es in seiner Substanz schon Nus (Geist) ist. Das aber, was etwas daran hindert, Nūs zu sein und actuell zu denken, ist der Stoff. Auch dieser kann ein Gedacht es (Ideal) sein, sofern er Nūs ist, und das, was von ihm (denkend) ist, ist ebenso auch Gedachtes, sofern dies eben Nūs ist. Es bedarf dazu, um Gedachtes zu sein, keines andern Wesens ausser ihm, das es dächte, sondern er selbst denkt sein Wesen und wird dadurch,

dass er dies thut, »denkend" (noōn), dadurch aber dass sein Wesen ihn denkt, »Gedachtes" (noumenon). Er bedarf also dazu, dass er Denken und denkend sei, keines andren Wesens ausser ihm, dass es ihn denke, vielmehr denkt er selbst sein Wesen und wird dadurch, dass er dies thut, denkend, und dadurch, dass sein Wesen ihn denkt, gedacht. So bedarf er auch dazu, dass er Denken (Nus) und Denkend sei, keines andern Wesens oder Dings ausserhalb seiner, von dem er Kraft entnähme, vielmehr ist er dann Nus und denkend (noōn) zugleich, dadurch nämlich dass er sein Wesen denkt, denn das Wesen, welches denkt, ist auch zugleich das, was gedacht wird.

Gott ist wissend und weise.

Ebenso verhält es sich mit dem Ausspruche »Er ist wissend", denn ausser seines Wissens bedarf er dazu, dass er wisse, keines andren Wesens, um etwa durch das Wissen desselben diese Vorzüglichkeit zu gewinnen. Auch bedarf er, um gewusst zu werden, nicht eines anderen Wesens, welches ihn wüsste, vielmehr genügt ihm schon seine Substanz dazu, dass er wisse und gewusst werde. Somit liegt, dass er sein Wesen kenne, nicht ausserhalb seiner Substanz. Dass er wisse, dass er gewusst werde, und dass er Wissen sei, bedeutet eben nur ein Wesen und eine Substanz.

Dasselbe gilt von dem Ausspruch »Er ist weise", denn die Weisheit besteht darin, dass sie das Vorzüglichste mit dem vorzüglichsten Wissen erfasse. Sofern er aber sein Wesen denkt und es weiss, weiss er auch das Vorzüglichste und zwar im besten Wissen. Das vorzüglichste Wissen ist aber auch das vollständige, welches nie aufhört, da es ja

ein ewiges ist und nimmer zu Ende geht. Ebenso ist er weise, nicht etwa wegen einer Weisheit, die er dadurch schöpfte, dass er etwas ausser seinem Wesen Liegendes wüsste, sondern schon in seinem Wesen liegt ein Genüge dazu vor, dass er dadurch, dass er dasselbe kennt, weise sei.

Ferner besteht Schönheit, Zierde, Schmuck bei allem Vorhandenen darin, dass das Sein desselben das vorzüglichste sei und die höchste Vollkommenheit erreiche. Da nun aber im Ersten seine eigne Existenz schon die vorzüglichste ist und dann seine Schönheit die Schönheit alles Schönen übertrifft und auch dasselbe von seiner Zierde und Anmut gilt, so liegt seine Schönheit, Zierde und Anmut eben in seiner Substanz und seinem Wesen, d. h. in ihm selbst, und denkt er sie nur von seinem Wesen aus.

Die Lust, Freude, Wonne und das Wohlbehagen tritt nur als Folge davon ein, dass wir das Schönste in der vorzüglichsten und sichersten Weise und mit dem besten Wissen erfassen.

So ist denn die Lust, deren sich der Erste erfreut, eine solche, dass wir die Güte ihres Wesens nicht verstehn, wir auch das Maass ihrer Grösse nur durch Analogie und Relation zu der geringen Freude, die wir empfinden und dann für die schönste und anmutendste und sicherste halten, erfassen; Sei es, dass dieselbe in sinnlicher Wahrnehmung, in der Vorstellung oder im geistigen Wissen stattfinde. Da Er nun im allgemeinen das schönste und anmutendste und reizendste ist, ist auch seine Lusterfassung die sicherste. Wenn wir in diesem Zustand uns befänden, würde uns eine solche Lust zu Teil, dass wir diese höher als jede andre Lust schätzen würden und wir uns so wohlbefänden, dass wir dies für das höchste Wohlbehagen erklären wür-

den. Es steht somit sein Wissen so wie seine schönste und vorzüglichste Erkenntniss zu der Unsrigen in demselben Verhältniss, wie auch seine Freude, Lust und das Wohlbehagen, welches er an sich empfindet, zu unserm Wohlbehagen an uns selbst in gar keinem Verhältniss oder, wenn ein solches statt hat, in einem sehr geringen Verhältniss, sein Wissen aber zu dem unsrigen in gar keinem. Wie sollte denn auch ein Verhältnis zwischen einem kleinen der Teile, und dem in der Zeit Unendlichen, und zwischen dem höchst Defecten zu dem höchst Vollkommenen stattfinden.

Das Wesen des Ersten.

Wenn der Erste sich seines Wesens höchstens erfreut und ergötzt und dadurch die grösste Wonne und das höchste Wohl empfindet, so liebt er sein Wesen und ersehnt es zumeist. Denn es ist klar, dass der Erste sein Wesen notwendigerweise so liebt und bewundert, dass unsre Liebe und Lust an der Vorzüglichkeit unseres Wesens dazu in demselben Verhältnis steht, wie seine Vorzüglichkeit, d. h. die Vollkommenheit seines Wesens, sich zu unsrer Vollkommenheit und unserer Vorzüglichkeit, die wir doch auch bewundern, verhält. Bei ihm ist das, was liebt, zugleich auch das Geliebte und das, was bewundert, zugleich auch das Bewunderte, und ist er somit das Erstgeliebte und Erstbewunderte.

Als der Erste in seinem Sein erstand, musste notwendig auch von ihm aus alles natürlich Vorhandene erstehn, da dieses ja doch nicht durch den Willen der Menschen, sowie sie sind, hervorgerufen werden konnte. Diese Dinge hier sind aber z. T. sinnlich wahrnehmbar, z. T. erst

durch Beweis gewusst. Die Existenz dessen aber, was von seinem Sein aus in der Weise der Emanation hervorging, erstand ja wegen des Vorhandenseins eines Andern und zwar dadurch, dass die Existenz eines Andren von seinem Sein emaniren sollte.

Hiernach ist aber die Existenz dessen, was von ihm aus hervorging, nimmer irgend wie eine Ursache für sein Sein, auch ist es kein Endziel desselben. Auch ist seine Vollkomenheitsspende keine von der Art, wie sie bei den meisten Dingen, die von uns ausgehn, statthat. Denn wir sind ja dazu hergestellt, dass viele dieser Dinge von uns ausgehn, und somit diese Dinge das Endziel für unser Dasein darstellen, auch verleihn uns viele dieser Endziele eine Vollkommenheit, die wir vor dem nicht hatten. Beim Ersten besteht der Endzweck seines Seins nicht in dem Sein der anderen Dinge, so dass diese Letzteren die Endziele seines Seins bildeten, und somit eine andre ausser ihm liegende Ursache dafür dawäre. Auch erreicht der Erste dadurch, dass er das Sein verleiht, keine andre Vollendung, als die ist, welche er schon hatte. Auch verhält es sich mit dem Vorzug seines Wesens nicht wie mit dem Vorzug dessen, der Geld oder Anderes spendet und durch diese Spende Lust, Ehre oder sonstige Herrschaft oder etwas andres Gute und Vorzug erreicht, denn dann würde das Sein eines Anderen zur Ursache werden für ein ihm zukommendes Gut oder für ein Sein, das er noch nicht hatte. Dies alles dem Ersten beizulegen, ist absurd, denn das würde ja seine Erstheit zu Falle bringen und notwendig bedingen etwas Andres, ihm Vorausgehendes, als Ursache seines Seins zu zetzen. Vielmehr ist Er schon seines Wesens wegen da, und hängt es seiner Substanz schon als Folge an, dass

alles andre von ihm aus hervorgehe. Dasselbe gilt von seiner Existenz, von der das Sein auf etwas andres ausströmt. Alles dies liegt schon in seiner Substanz und seinem Sein, und findet die Substanziierung desselben schon in Seinem Wesen selbst statt.

Seine Existenz, aus der das Sein von etwas andrem ersteht, lässt sich aber nimmer so in zweierlei zerteilen, dass durch das Eine die Substanziierung seines Wesens und durch das Andre das Hervorgehn von etwas andrem ausser ihm einträte.

Auch ist dazu, dass aus seinem Sein die Existenz von etwas andrem emanire, nichts als sein Wesen und seine Substanz nötig, während dies bei uns und vielem andren, das da schafft, nicht der Fall ist. Auch wird sein Sein dadurch, dass etwas von ihm ausströmt, nicht etwa ein Vollendeteres als dasjenige ist, in welches er sich substanziierte. Deshalb ist aber auch das Sein dessen, was von ihm aus hervorgeht, durchaus nicht etwa ein Späteres der Zeit nach, sondern es gilt hier nur eine andre Weise des Nachher, (d. h. dem Range nach).

Die Namen, mit denen der Erste bezeichnet werden muss, sind dieselben, mit denen man dem bei uns Vorhandenen das vollkommene, vorzügliche Sein zuschreibt, jedoch wird durch keinen dieser Namen an ihm diejenige Vollkommenheit und Vorzüglichkeit bezeichnet, welche wir gewöhnlich dem bei uns Vorhandenen dadurch beilegen. Vielmehr wird dadurch nur die Vollkommenheit angezeigt, welche ihm schon in seiner Substanz speciell eignet. Ferner giebt es der Arten von Vollkommenheit, die wir gewöhnlich mit den vielen Namen bezeichnen, viele, und dürfen wir nicht glauben, dass diese Arten seiner Voll-

kommenheiten, auf die diese Namen hinführen, bei ihm wirklich viele Arten desselben bezeichnen, in die er sich zerlegen liesse und aus denen zusammen Er sich substanziieret, vielmehr bezeichnen diese vielen Namen nur eine durchaus unteilbare Substanz.

Trifft es sich ferner, dass einer dieser Namen von einigen bei uns befindlichen Dingen die Vorzüglichkeit und Vollkommenheit, die ausserhalb ihrer Substanz liegt, bezeichnet, so folgt notwendig daraus, dass beim Ersten dieser Name eine Vollkommenheit und Vorzüglichkeit, die in seiner Substanz liegt, bezeichnet. So bezeichnet z. B. »schön" bei vielen hier vorhandenen Dingen die Vollkommenheit in Farbe, Gestaltung und Lage, aber nicht in der Substanz derselben. Ferner führen die Namen, welche die Vollkommenheit und Vorzüglichkeit in den Dingen bei uns bezeichnen, auf das hin, was sie in ihrem Wesen tragen, nicht aber sofern sie auf etwas anderes Bezug haben wie z. B. »Vorhanden", »Einer" und dergleichen; dagegen bezeichnen andre Namen das, was sie von Beziehung auf etwas andres ausser ihnen haben, so »Gerechtigkeit und Güte".

Solche Worte bezeichnen nun bei den Dingen hier entweder eine Vorzüglichkeit und Vollkommenheit in einem Teil ihres Wesens, nämlich die Beziehung, die sie auf etwas andres ausser ihnen haben, so dass diese Relation dann einen Teil von der Gesammtheit ihrer Bezeichnungen bildet und angiebt, dass ihre Vorzüglichkeit und Vollkommenheit darin besteht, dass sie mit etwas Anderem in Beziehung stehn. Werden dergleichen Namen dann übertragen, so wird auch der Erste damit benannt, und zwar um die Beziehung zu bezeichnen, die Er mit dem ausser ihm be-

findlichen dadurch hat, dass dies von ihm aus ins Sein tritt.

So darf man denn auch die Beziehung, die in seiner Vollkommenheit liegt und auf die eben die Bezeichnung („vollkommen") hinweist, nicht so auffassen, dass diese Vollkommenheit ihren Bestand in ihrer Beziehung auf ein Andres hat, sondern man muss diese Bezeichnung als Hinweis auf seine eigene Substanz und Vollkommenheit und diese Beziehung als die seiner Substanz folgende und ihr anhängende setzen. Und zwar so, dass der Bestand dieser Beziehung in der ihm eignen Vollkommenheit substanziiert sei und dann die Beziehung als notwendige Folge und Anhang betrachtet werden muss, weil ja der Bestand dieser Beziehung auf seiner Substanz beruht sowie auch auf der Vollkommenheit, welche ihm eignet. Man muss also die Beziehung als eine ihm notwendig folgende und anhängende bezeichnen.

Die Namen, welche dem Ersten und dem Anderen gemeinsam eignen, sind entweder solche, die alles Vorhandene umfassen oder solche, die nur einem Teil des Vorhandenen zugleich mit ihm zukommen.

Bei vielen Namen, an denen mit dem Ersten auch noch andres Teil hat, ist est klar, dass dieselben zunächst die Vollkommenheit des Ersten bezeichnen und erst dann in Folge davon auch von andrem, und zwar gemäss seiner Stufe im Sein, vom Ersten her, ausgesagt werden. Dies gilt nun von dem Wort »Sein" und »Einer". Beide bezeichnen zunächst das, worin sich das Erste substanziiert, dann aber auch die übrigen Dinge, sofern sie vom Ersten aus sich substanziieren, so wie auch, sofern sie vom Ersten Spende erhielten. Viele von diesen gemeinsamen Namen führen auf die Substanz des Ersten und auf das

Sein desselben hin, werden sie aber von etwas anderem gebraucht, so geben sie nur das an, was man sich im Vergleich zum Sein des Ersten vorstellt, und geschieht dies in grösserer oder geringerer Ähnlichkeit. Somit werden diese Namen in erster Linie und in der richtigsten Weise vom Ersten gebraucht, und dann erst in späterer Linie von etwas Anderem. Dabei ist aber nicht ausgeschlossen, dass diese unsere Benennung des Ersten mit diesem Namen in eine spätere Zeit fällt, als die ist, in der wir Anderes damit benannten. Denn es ist klar, dass wir mit vielen derselben den Ersten, in der Weise der Übertragung von etwas Anderem her auf ihn, bezeichnen, nachdem wir schon Andres zu irgend einer Zeit damit benannt hatten. Denn dass Etwas von Natur schon im Sein früher ist, hindert nicht, dass es als Späteres in der Zeit dastehe. Dadurch aber hängt aber jenem Früheren kein Mangel an.

Da es nun bei uns viele Bezeichnungen giebt, welche die bei uns bekannten Vollkommenheiten bezeichnen, und wir viele davon als Hinweis darauf anwenden, dass sie zwar Vollkommenheiten sind, nicht aber in sofern sie verschiedene Arten von Vollkommenheiten bilden, so ist es doch klar, dass die vorzüglichste der Vollkommenheiten eine solche ist, dass man in Betreff ihrer behaupten kann, dass keine Vollkommenheit notwendigerweise dieses Namens würdiger sei als sie. So oft wir aber dann eine vollkommenere Vollendung unter dem Vorhandenen finden, setzen wir diese als die dieses Namens würdigere, bis wir uns im Wissen zu der Vollkommenheit erheben, welche das Endziel von allen diesen ist, und diese setzen wir dann als das natürlich mit »Erstes" zu Bezeichnende. Dann aber setzen wir, wenn wir bei allem Vorhandenen

ihre Zustände betrachten, sie als solche, die stufenweise von diesem Ersten herab zu stellen sind. Dies trifft nur zu beim »Sein" und »Erstes". Andre Bezeichnungen gelten dagegen nur für eine Art von Vollkommenheit, aber nicht für eine andre Art derselben. Von diesen Arten beziehen sich die Einen auf die Substanz des Ersten, sofern dieselben am vorzüglichsten derselben entsprechen und dann in der Ahnung zur höchsten Stufe der Vollkommenheit so erhoben werden, dass durchaus kein Mangel ihnen anhaftet. Das gilt von »Wissen, Denken, Weisheit". Dergleichen sind notwendig als die würdigsten und wahrsten in dieser Art zu betrachten.

Was aber die Arten von Vollkommenheit anbetrifft, welche zunächst zwar einen Mangel und Niedrigkeit im Sein an sich tragen, dann aber von dem isoliert werden, was damit verbunden war, so bezeichnen diese dann schon in ihrer Substanz die Vollendung. Sie dürfen aber nicht mit dem Namen von dieser Art von Vollkommenheit bezeichnet werden. Da dies sich so verhält, können sie noch weniger mit Namen bezeichnet werden, die eine Niedrigkeit des Vorhandenen aussagen.

Die Zweitdinge

folgen in der Stufenleiter des Seins nach dem Ersten. Ein jedes derselben hat eine Eigenschaft, in der sich das Wesen, das grade ihm eignet, substanziiert. Denn seine Existenz ist eine solche, dass von ihr die Existenz von etwas Anderem ausströmt. Dazu, dass von ihnen aus etwas Andres als sie sind statt habe, bedürfen sie aber nichts als ihres Wesen. Sie nehmen das Sein her vom Ersten, und denkt ein jedes derselben das Erste und dann auch sein

Wesen. Es liegt somit in keinem von ihnen ein Genüge dazu vor, dass es sich in seinem Wesen allein schon im Wohl befinde. Es kann vielmehr nur dann in sich befriedigt sein, wenn es das Erste zugleich mit seinem eignen Wesen denkt. Um so viel nun, als die Vorzüglichkeit des Ersten die Vorzüglichkeit ihrer Wesen übertrifft, ist auch sein Wohlbehagen grösser als das Ihre wenn sie das Wesen des Ersten denken. Ebenso verhalten sich auch diese (Zweitdinge und Nūs) mit ihrer Lust an ihrem Wesen, wenn sie das Erste denken. Dieselbe ist ja, wenn sie das Erste denken, grösser, als wenn sie ihr Wesen allein denken, und zwar um soviel, als der Vorzug des Ersten den Vorzug ihres Wesens überragt.

Dasselbe gilt von der Bewunderung seines Wesens und seiner Sehnsucht zu ihm. So wird denn das, was bei ihm ein Erstgeliebtes und ein Erstbewundertes dadurch war, dass er das Erste dachte, ein Zweites dadurch, dass es sein Wesen dachte, und steht somit das Erste in dieser Beziehung zu jenem als Erstgeliebtes und Erstersehntes da.

Alle Zweitdinge lassen sich nun in Teile zerlegen je nach der Vollkommenheit und dem Mangel, die sich in jedem Einzelnen derselben vorfinden. Wie man dann jedes einzelne davon zu benennen hat, ist nach diesem Beispiel leicht zu ersehen. Hiermit sind wir mit den Fragen in Betreff des Ersten zu Ende.

Von den Zweitdingen aber war ein jedes von Anfang an mit dem ihm eignen Sein vollkommen begabt, und blieb für dasselbe kein Sein übrig, das es möglicherweise erst künftig erreichen könnte, und ihm somit ein Streben nach etwas andrem als das war, womit es von Anfang an begabt war, obläge. Deshalb bewegen sich dieselben weder

noch laufen sie überhaupt einem Ziele zu, sondern es emanierte aus dem Sein von einem jeden derselben je das Sein eines Himmels. Vom Ersten derselben musste die Existenz des ersten Himmels hervorgehen, und so fort bis zum letzten der Himmel, in welchem der Mond ist. Die Substanz eines jeden einzelnen der Himmel ist aber aus zweierlei zusammengesetzt, aus einem Substrat und einer Seele.

Die Seele einer jeden dieser Sphären ist vorhanden in einem Substrat, und ist dieselbe hierbei nicht nur Seele sondern dann auch actuell Nûs, denn sie denkt ihr Wesen, sie denkt dann die Zweitdinge und denkt auch das Erste.

Die Substanzen der Himmelskörper zerfallen, sofern sie eben Substanzen sind, in vielerlei, und bilden dieselben somit in den Stufen des Vorhandenen die erste Stufe des Defecten. Denn sie bedürfen bei ihrer actuellen Substanzierung eines Substrats und ähneln sie somit den aus Stoff und Form zusammengefügten Dingen. Dazu hegt dasselbe in seinen Substanzen kein Genüge dazu, dass von ihm aus etwas andres hervorgehe, auch erreicht es an Vollkommenheit und Vorzüglichkeit nicht die Stufe, auf der von ihm eine Wirkung auf etwas anderes ausgeht, es sei denn, dass ihm noch ein andres Sein ausser seinen Substanzen und ausser den Dingen, worin es sich substanziiert, zukommt. Ausserhalb dessen, worin sich etwas substanziiert, steht aber von dem Vorhandenen das Wieviel und das Wie und die anderen Kategorieen. Deshalb sind alle Substanzen Inhaber von begrenzten Grössen und begrenzten Gestaltungen, auch haben sie noch die andren bestimmten Qualitäten, von den jenen Beiden notwendig folgenden Kategorieen her, und hegen sie von diesen allen

das Vorzüglichste in sich. Hieraus folgt, dass der Raum, worin sie sich befinden, der vorzüglichste ist, und ist hiervon die notwendige Folge, dass ein jeder Körper ein im Raum begrenzter Körper sei. Von den Substanzen derselben gilt nun auch, dass sie das meiste der Vorhandenen zur Vollendung bringen, und bleibt davon nur ein kleiner Teil übrig, dem nicht alles mit einem Mal von Anfang an voll verliehen wurde, sondern ihnen allmählig in der folgenden Zeit fortwährend verliehen wird. Sie laufen deshalb diesem Ziel fortwährend zu, um es in fortlaufender Bewegung zu erreichen. Sie bewegen sich also immerfort und brechen die Bewegung nie ab. Sie bewegen sich und laufen nur ihrem besten Sein zu. Ihr höchstes und das demselben nahe Sein ward ihnen aber von Anfang an verliehen. Es kann das Substrat eines jeden derselben nimmer eine andre Form annehmen, als die ist, die ihnen von Anfang an zu Teil wurde. Dazu kommt, dass es für ihre Substanzen keine Gegensätze giebt.

Das Vorhandene aber, welches unterhalb der Himmelskörper ist, ist höchst defect im Sein, denn ihm wurde von Anfang an nicht alles, worin es sich substanziierte, schon in vollendeter Weise verliehen, sondern es erhielt seine Substanzen nur in sehr ferner Potenzialität und nicht actuell, da es nur mit dem ersten Stoff (Urstoff) begabt wurde, und laufen deshalb immer fort diese Dinge hier der Form, worin sie sich substanziieren, zu.

Der Urstoff liegt der Kraft nach (potenziell) allen Substanzen unter dem Himmel zu Grunde. Dies, sofern ja die potentiellen Substanzen sich darauf hin bewegen, dass sie actuelle werden, dann kommt ihnen erst das Spätersein und die Wandlung zu. Die Niedrigkeit der vorhandenen

Dinge liegt aber darin, dass es ihnen nicht möglich ist, sich von selbst zu erheben und ihrer Vollkommenheit zuzulaufen, es sei denn durch einen Beweger von ausserhalb. Das sie von aussen her Bewegende ist aber der Allhimmel mit seinen Teilen und mit dem schaffenden Nus. Denn diese beiden zusammen bringen alle Dinge unter dem Himmel zur Vollendung. Die Substanz, Natur und Wirkung dieses Allhimmels ist es, was zuerst notwendig von ihm aus die Existenz des Urstoffs hervorruft, danach dann verleiht er dem Stoff alles, was in der Natur desselben d. h. seiner Fähigkeit und Bereitschaft nach dazu vorliegt, dass er die Formen, welche es auch seien, annehme.

Der schaffende Nūs

ist durch seine Natur und Substanz dazu vorbereitet, dass er alles wohl betrachte, was der Himmelskörper (Allhimmel) hingebreitet und verliehn hat. Wenn nun der Nus etwas von jenem, was als »Frei vom Stoff und immateriell" erstand, angenommen hat, so verbleibt, diesem zwar die Freiheit vom Stoff und vom Nichtsein, er aber besteht als ein der Stufe desselben sehr nah stehender. Das heisst, es werden die Ideale, welche nur potentiell da waren, zu actuellen und wird dadurch der bisher nur potentielle Nūs zum actuellen. Aber Nichts kann dies erfassen als allein der Mensch. Darin besteht auch das höchste Glück, welches ja das Vorzüglichste ist, wozu der Mensch als zu seiner Vollkommenheit gelangen kann.

Von diesen Beiden (dem Allhimmel und dem schaffenden Nus) geht die Vollkommenheit im Sein der Dinge aus, welche somit als spätere erstehn und notwendig zum Sein gebracht werden müssen, und zwar in den Weisen, in

denen sie zum Sein hingeführt werden und dann in ihrem Sein verbleiben.

Der Himmelskörper giebt es dagegen viele. Sie laufen im Kreis um die Erde in vielfach verschiedenen Bewegungen, doch hängt ihnen allen die Kraft des ersten Himmels, und diese ist nur Eine, an. Ebenso aber werden sie alle durch die Bewegung des ersten Himmels bewegt. Jedoch giebt es noch andre Kräfte in ihnen, welche von einander gesondert und von verschiedener Bewegung sind. Somit ist die Kraft, woran alle Teil haben, der Allhimmel, von dem auch der allem, was unter dem Himmel ist, gemeinsame Urstoff notwendigerweise ausgeht, und treten dann die Dinge, in denen viel verschiedene Formen vorhanden sind, vom Urstoff aus hervor.

Dann ist es den Himmelskörpern wegen der verschiedenen Lagen, in welchen sie zu einander stehn, und wegen ihrer verschiedenen Winkel zur Erde, eigen, dass sie einmal den Dingen nah, ein andermal aber ihnen fern stehn, auch dass sie einmal zusammentreffen (Conjunction), ein andermal von einander sich trennen (Opposition), endlich dass sie einmal sichtbar, ein andermal aber verborgen sind.

Ebenso betrifft es sie, dass sie einmal rasch, ein andermal langsam gehn. So stehn sie denn mit einander wohl in einem Gegensatz, doch liegt derselbe nicht in ihren Substanzen. Vielmehr liegt ein solcher in ihren Beziehungen des Einen zum Andern, oder auch in ihren Beziehungen zur Erde, oder auch in ihren Beziehungen zu beiden zusammen.

Aus diesen Gegensätzen, welche ihren Beziehungen notwendigerweise anhängen, entstehn in dem Urstoff einander entgegengesetzte Formen, und ebenso in den Körpern unter

dem Himmel einander entgegengesetzte Eigenschaften und einander entgegenstehende Veränderungen.

Dies also ist die erste Ursache von den schon im Urstoff und dann in den unter dem Himmel befindlichen Körpern vorhandenen Gegensätzen. Das heisst das einander Entgegenstehende findet sich im Stoff entweder von den einander entgegengesetzten Dingen her oder von einem Ding aus vor, in dessen Wesen und Substanz zwar kein Gegensatz vorhanden ist, das aber zum Stoff in einander entgegengesetzten Zuständen und Beziehungen steht.

Die Himmelskörper sind zwar in ihren Substanzen nicht einander entgegengesetzt, jedoch stehn sich ihre Beziehungen zum Urstoff einander entgegen, und befinden sie sich somit in einander entgegengesetzten Zuständen. Somit ist es der Urstoff und sind es die einander entgegenstehenden Formen, deren Existenz aus jenem notwendig folgt, und sind dann diese Formen die, in welchen die Dinge von möglicher Existenz sich zusammenfinden.

Das möglicher Weise Vorhandene ist somit ein Späteres von sehr defecter Existenz: Es ist ein Gemisch von Sein und Nichtsein, denn zwischen dem, was unmöglicher Weise nicht sein kann, und dem, was unmöglicher Weise sein kann, und das sind ja zwei sehr weit von einander stehende Grenzen, liegt das, welchem man mit Recht eine jede dieser beiden Bestimmungen absprechen kann. Das ist nämlich das, was möglicher Weise stattfinden und auch möglicher Weise nicht stattfinden kann. Dies ist aber das Gemisch aus Sein und Nichtsein, d. h. das Vorhandene, dem das Nichtsein entweder gegenüberstehn oder mit ihm verbunden sein kann. Denn »Nichtsein" ist das Nichtvorhandensein dessen, was möglicher Weise vorhanden sein kann. Bildet nun das

»möglicher Weise Vorhandene" eine der beiden Grenzen des Vorhandenen, so bildet das mögliche Sein auch die eine der zwei Grenzen vom Sein. Denn die erste Ursache, bei der die Existenz schon in ihrer Substanz vorliegt, spendet nicht nur durch ihr Sein das, was unmöglicher Weise nicht sein kann, sondern ruft, auch das hervor, was möglicher Weise nicht sein kann, so dass keine von den Arten des Seins übrig bleibt, die sie nicht verliehe.

Beim Möglichen liegt es nicht in seiner Natur selbst vor, dass ihm nur ein Sein zukomme, vielmehr ist es möglich, dass es so oder auch nicht so befunden werde. Es ist möglich, dass es als Etwas aber auch als das Gegenüber davon, befunden werde und ist somit sein Zustand von den beiden einander gegenüberstehenden Sein aus ein und derselbe. Es liegt nicht näher, dass es als das Eine denn dass es als das Gegenüberliegende befunden werde. »Gegenüberstehend" bedeutet hier nun entweder Nichtsein oder das Gegenteil oder beides zugleich. Daraus folgt notwendig, dass auch das einander Gegenüberliegende als Vorhandenes zugleich bestehe.

Das einander Gegenüberstehen kann aber auf drei Weisen stattfinden, entweder zu zwei Zeiten, oder zu einer Zeit zwar, aber von zwei verschiedenen Seiten her, oder es sind zwei Dinge, die in je einem von beiden ein dem andern Sein gegenüberstehendes Sein haben. Das Einzelding kann aber nur in zwei einander gegenüberstehenden Sein auf zwei Weisen stattfinden, einmal zu zwei Zeiten oder von zwei verschiedenen Seiten her.

Das einander Gegenüberstehende kann sich nur in zwei einander entgegengesetzten Formen vorfinden, und das Stattfinden des Dings in einer der zwei einander entgegen-

gesetzten Formen ist dann seine Existenz, die in der Weise der Erwerbung geschieht. Das aber, wobei es möglich ist, dass es in zwei einander gegenüberstehenden Formen vorhanden sei, ist der Stoff. Im Stoff liegt es also, dass sein Sein ohne ein Erwerben ihm zu Teil wird, in der Form liegt dagegen ein erworbenes Sein des Dings. Somit hat das Ding zwei Sein, ein wegen irgend Etwas Erworbenes und ein Sein, das nicht von etwas Anderem her erworben wurde. Es kann daher Etwas, in Betreff seines Stoffs, einmal so und ein andermal anders sein, in Betreff der Form aber besteht es für sich ohne sein Gegenüber.

Deshalb also ist's notwendig, dass es mit zwei Sein zusammen begabt sei und es dem gemäss zu einer Zeit dies und dem gegenüber ein andermal das sein kann.

Das Mögliche ist somit zweierlei: *a*) was möglicher Weise in seinem Wesen (d. h. für sich) bestehn kann und *b*) was nicht so bestehn kann. Letzteres gilt für das aus Stoff und Form Zusammengesetzte.

Das möglicher Weise Vorhandene steht auf verschiedenen Stufen. Die niedrigste Stufe der Dinge bildet das, was kein erworbenes Sein hegt, und auch nicht in einem von zwei Gegensätzen besteht. Das gilt vom Urstoff. Auf der zweiten Stufe steht dann das, was die beiden Sein, die in den Gegensätzen im Urstoff liegen, hat, das sind die Elemente. Wenn diese in irgend einer Form vorhanden sind, ersteht ihnen auch durch die Erwerbung ihrer Formen die Möglichkeit, andre einander gegenüberstehende Dinge ins Dasein zu rufen, und werden diese dann zu Stoffen für andre Formen. So dass, wenn durch dieselbe Formen in ihnen stattfanden, in ihnen durch die Formen der Zweitdinge (Sphaeren) auch die Möglichkeit dazu ersteht, dass auch andre

einander gegenüberstehende Sein in anderen einander entgegengesetzten Formen hervortreten. Diese werden dann auch Stoffe für andre Formen, so dass, wenn auch diese zu Stande kamen, ihnen in diesen Formen noch eine andre Möglichkeit zu Teil wurde. Das hört dann nimmer auf so zu sein, bis zu den Formen hin, bei denen es nicht mehr möglich ist, dass die durch diese Form hergestellten Dinge zu Stoffen für andre Formen werden. Dann dienen die Formen dieser letzten Reihe vom Vorhandenen als Formen für eine jede ihnen voraufgehende Form. Diese Letzten bilden das Erhabenste von den möglicher Weise vorhandenen Dingen. Der Urstoff ist das Geringste unter dem Vorhandenen, und steht dann das Vorhandene zwischen beiden Grenzen auf verschiedenen Stufen. Das was dem Urstoff näher steht, ist wiederum unter diesen das geringste, je näher es aber den Formen steht, ist es jedoch erhabener. Somit gilt vom Urstoff, dass sein Sein nie einem andern als ihm angehört und er auch nie ein Sein seines eignen Wesens wegen habe. Daraus folgt, wenn das, weswegen er geschaffen ist, nicht vorhanden ist, auch er nicht vorhanden sein kann. Deshalb nun gilt auch, dass, wenn er nicht in einer dieser Formen vorhanden ist, er auch überhaupt nicht vorhanden sein kann. Daraus folgt dann wieder, es ist unmöglich, dass er als ein von jeder Form zu irgend einer Zeit getrennter vorhanden sein kann. Die Dinge, deren Form als eine der Formen besteht, sind nimmer dieses ihres Wesens wegen da, sie können auch nicht in ihren Formen wegen etwas anderem geschaffen sein, d. h. dazu dass sich in ihnen etwas andres substanziiere, wenn sie auch Stoffe für etwas andres sind. Die Mitteldinge aber sind z. T. wegen ihres Wesens, z. T. wegen etwas Anderem geschaffen.

Ferner gilt von ihnen: Ein jedes derselben hat sowohl Recht als Anspruch auf seinen Stoff als auch auf seine Form. In Betreff ihres Stoffs giebt es ein Anderes, was dem Sein, was sie haben, gegenübersteht, und ebenso in Betreff ihrer Form. Bleibt dies in dem ihm eignen Sein, so hört dies nie auf, wenn es aber zwei einander entgegengesetzte Ansprüche hegt, so verlangt die Gerechtigkeit, dass es jedem der Beiden sein Recht zutheile. Dann ist dasselbe einmal da, darauf aber ist es vergangen und ist dann als das Gegenteil von seinem ersten Sein da. Dann bleibt auch dies eine Weile, worauf es vergeht und als ein Andres, dem Ersten Entgegengesetztes, auftritt. So geht es immerfort. Denn ein jedes von diesen mit Gegentheil Vorhandenen hat einen Stoff, der auch zugleich dem ihm Gegenüberstehenden angehört. Ein jedes dieser Beiden hat auch etwas, was auch dem Andern eignet, wie auch das Andre etwas hat, was diesem eignet, da ja ihre Urstoffe beiden gemeinsam sind. Es hat also in sofern jedes auf das andre ein Recht, das einem jeden der Beiden vom Andern her werden muss. Die Gerechtigkeit ist nun hierbei klar, es muss einem jeden je vom Andern volle Gerechtigkeit werden. Das Mögliche trägt nun nicht das Genüge dazu in sich, dass es von selbst dem zustrebe, was ihm vom Vorhandenen verwehrt ist, denn es ist ja nur mit dem Urstoff begabt, und keiner verlieh ihm ein Sein, in dem ein Genüge dazu läge, dass es seine Existenz sich erhalte. Ferner hat auch dasselbe bei seinem Gegentheil kein Anrecht auf etwas, was es ihm ermöglichte, von selbst schon vollauf sich zu genügen, und folgt hieraus mit Notwendigkeit, dass ein jedes derselben ausserhalb seiner ein Agens habe, welches es in Bewegung setzt und es zu dem hintreibt, welches ihm das ihm zukommende Sein erhält.

Der erste Schaffer ist es nun, welcher das Mögliche den Formen zu bewegt und diese, wenn sie demselben zu Teil wurden, erhält. Dies geschieht durch das Werk des Himmelskörpers und seiner Teile. Derselbe verrichtet dies aber in verschiedenen Weisen. So bewegt er ohne eine Vermittlung oder Werkzeug einen Teil des Möglichen der Form zu, auf der sein Sein beruht; zweitens begabt er andres Mögliche mit einer Kraft, welche von ihm aus jenes der Form zu bewegt, in der eben das Sein dieses Andern besteht; drittens verleiht er an andres Mögliche eine Kraft, dass dies dann durch diese Kraft Etwas anderes der Form zutreibt, auf der das Sein desselben beruht. Dann verleiht er auch einem Dinge wohl die Kraft, dass es dieselbe einem Andren übergebe, wodurch doch dieses Andre einen Stoff der Form zu bewegt, die demselben zukommt. Hierbei wird der Stoff vermittels zweierlei bewegt, und kann dies ebenso durch dreierlei oder noch mehr der Reihe nach geschehn. Ebenso wird jedes Einzelne mit dem begabt, wodurch sein Sein erhalten wird, sei es, dass mit seiner Form, in der seine Existenz beruht, noch eine andre Kraft ersteht, oder sei es, dass das, wodurch seine Existenz erhalten wird, in einem andern Körper ausserhalb seiner vorhanden ist. Dann wird seine Existenz dadurch erhalten, dass dieser andre Körper, der hierzu gesetzt ist, ihn erhält. Dieser andre Körper steht somit bei der Behütung seines Seins bei ihm in Dienst.

Die Behütung seiner Existenz geschieht nun bei ihm entweder durch den Dienst eines Körpers oder dadurch, dass viele Körper, die dazu vorbereitet sind, dass durch sie das Sein desselben erhalten werde, sich gegenseitig dazu unterstützen. Vielen Körpern verbinden sich hierbei noch andre Kräfte und wirken durch dieselben in den Stoffen

dem Ähnliches, und zwar dadurch, dass sie ihnen die ihrer eignen Form ähnliche Gestaltung verleihen. Wenn der Schaffende diesen Stoffen dann sich zuwendet, während sich seinem Streben entgegengesetzte Formen daran befinden, so pflegt er dieselben aufzuheben. Dann bedarf er hierzu noch einer zweiten Kraft, wodurch er diese entgegengesetzten Formen entfernt. Da es nun nicht unmöglich ist, dass ein Andres auf dasselbe so wirkt, wie Er dies auf das Andre ausübt, so strebt er die Vernichtung desselben an, wie auch jenes ein Gleiches thut, dann müssen in diesem also noch andre Kräfte vorhanden sein, welche dem Gegensatz, der ja sein Sein aufzuheben sucht, stand halten können und wodurch er das Sein des Andern entfernt, um die Form desselben, in der jenes Sein desselben begründet ist, aufzuheben. Oft liegt die Kraft in seinem Wesen, welche seiner Form, worauf sein Sein beruht, verbunden ist; bisweilen auch liegt diese Kraft in einem andern ausserhalb seines Wesens befindlichen Körper, und wird dieselbe entweder ihm zum Werkzeug oder steht sie dazu in seinem Dienst, dass sie den von entgegengesetzten Körpern in ihm vorbereiteten Stoff aufhebe. Ein Beispiel hierfür liefern die Schlangen. Diese Gattung nämlich dient als Werkzeug oder steht doch im Dienst der Elemente dazu, dass dem andern Getier die Elementarstoffe entzogen werden. Dasselbe gilt von der Kraft, durch die in den Stoffen etwas einer Art ähnliches hervorgebracht wird. Dieselbe ist einmal seiner Form in einem Körper verbunden oder auch in einem andern Körper ausserhalb seiner vorhanden. Dies gilt vom Samentropfen im Getier, denn er dient dem Männchen als Werkzeug. Diese Kräfte bestehn also als Formen in den Körpern, die diese Kräfte in sich hegen.

Dergleichen kommt auch bei andren Dingen vor; ich meine damit: sie sind geschaffen, um Werkzeuge oder Diener für etwas Andres zu sein. Sind diese Werkzeuge der Form eines Körpers eng verbunden, so sind sie untrennbare Organe, sind sie aber in andern Körpern vorhanden, sind sie trennbare. Alles, was hier vorhanden ist, hat einmal seinem Stoff nach und ein andermal seiner Form nach eine Würdigkeit. Seinem Stoff nach kann es das Gegenteil von dem Sein tragen, dessen es vermöge seiner Form würdig ist. Somit kann auch sein Sein entweder nur seines Wesens wegen bestehn oder dasselbe kann, was seine Form anlangt, wegen eines Andern dasein, oder aber seine Würdigkeit liegt dazu in seiner Form, dass etwas andres seinetwegen geschaffen werde, oder endlich eine Art vereint beides in sich, dass es so wohl wegen seiner selbst als auch wegen etwas andrem da ist. Dann ist Etwas von ihm seines Wesens wegen und Etwas andres wegen etwas anderem da. Wegen eines anderen kann es von seiner Form her als Stoff oder Werkzeug oder als Diener gelten.

Zuerst erstanden von den Himmelskörpern und ihren verschiedenen Bewegungen her die Elemente, dann die Steinkörper, dann die Pflanzen, dann die unvernünftige und endlich die Vernunftcreatur. Dann erst erstanden die Individuen in allen diesen Gattungen, und zwar den unzählig vielen Kräften entsprechend. Es genügten die in eine jede Art gelegten Kräfte dazu, das Sein der Individuen zu schaffen und zu erhalten; nur dass auch die Himmelskörper bei ihren verschiedenen Bewegungen einmal hierbei dazuhelfen das Eine dem Andern zu verbinden, ein andermal aber die Wirkung des Einen auf das Andre zu hindern. Dies geschieht je nach Wechsel und in Folge. Zu einer Zeit

halfen sie, zu einer andern hinderten sie und unterstützten sie das Gegenteil. Dies geschah z. B. bei grösserer oder geringerer Hitze und Kälte in Betreff dessen, was von beiden wirkt oder leidet. Zu einer Zeit ist es mehr zu einer andern weniger.

Die Körper unter den Sphaeren haben gemeinsam Teil an dem Urstoff sowie auch an vielen demselben nahestehenden Stoffen, ferner sind sie auch in ihren Formen einander ähnlich oder einander entgegengesetzt, sie sind einer dem andern helfend oder ihn hindernd, und geschieht dies, im höchsten Grad, im Gleichmaass oder im geringsten Grad. Dies alles, je nachdem sie in ihrem Bestand einander ähnlich oder entgegengesetzt sind. Das Gegenteil hindert, das Gleichmässige hilft. So sind denn diese Wirkungen in allem Möglichen mit einander verflochten und zusammen gefügt. Dann gehen hieraus viele Mischungen hervor. Wenn hierbei die Vereinigung und Fügnng im Ebenmass und der Bestimmung gemäss verläuft, so kommt jedem Einzelnen Vorhandenen schon von selbst der ihnen zugeteilte Anteil des Seins zu, und zwar dem Stoff, der Form oder beiden zugleich gemäss. Die Form betreffend kann dies wegen seines Wesens oder wegen etwas anderem oder wegen beider zusammen stattfinden.

Bei der Vernunftcreatur gilt dies nur in Betreff seiner Form. Sie ist durchaus nicht wegen einer andern Art da, weder in der Weise des Stoffs, noch in der des Werkzeugs noch in der des Dienstes. Von allem ausser ihr ist aber jedes derselben in Betreff seiner eignen Form oder wegen etwas Anderem da, oder aber es ist wegen beider zusammen da d. h. es ist wegen seines eignen Wesens und wegen eines Andern da. Dann verlangt die Gerechtigkeit, dass beiden

schon durch die Natur ihr Recht werde. Alle diese Dinge nun können im Gleichmaass, im Zumeist oder im Zuwenigst statthaben.

Das Zuwenigst Betroffene hängt notwendig mit der Natur des Möglichen zusammen, und dringt dabei nichts Fremdartiges darauf ein. Es wird in dieser Art und Weise das Mögliche festgestellt und geregelt. Es waltet hier die Gerechtigkeit, so dass jedem Möglichen sein Anteil vom Sein wird, und zwar je nach seiner Würdigkeit dazu, und den Dingen gemäss, in welchen die Kräfte schaffen und erhalten.

Öfter üben aber auch die Himmelskörper, nachdem in ihnen die Kräfte erstanden, diesen Kräften entgegengesetzte Wirkungen aus, so dass das Vorhandene daran gehindert ist, sie anzunehmen; auch können sie dieselben daran hindern, dass die Wirkung des Einen auf das Andre statthabe. Dann ist auch das Eine zu schwach, um auf das Andre einzuwirken. Bei dem Möglichen aber, in dem wirkende Kräfte vorhanden sind, ist's möglich, dass dieselben nicht wirken, einmal wegen ihrer Schwäche, oder aber auch, weil sie durch ihre Gegensätze daran gehindert werden, oder wegen der Kraft der Gegensätze, oder weil ihre Gegensätze selbst von aussen her in ihnen ähnlichen Dingen dazu helfen oder ein andres entgegenstehendes Agens von entgegengesetzter Seite her ihnen ersteht.

Die Himmelskörper können aber auch unwirksam sein, so dass von ihnen auf die Substrate unter ihnen keine Kraft ausgeübt wird. Dies findet nicht etwa wegen einer Schwäche, die ihnen schon von selbst anhinge, statt, sondern weil die Substrate daran gehindert sind, ihre Wirkungen anzunehmen, oder weil ein andres Agens bei dem

Möglichen ihren Substraten zu Hilfe kommt und sie stärkt. Denn da das Mögliche, mit Kräften nur abwechselnde, nur ab und zu begabt wird, dann aber wieder davon frei ist, so wirkt eins aufs andre, und ist es möglich, dass entweder die Wirkungen der Himmelskörper ihm entgegen oder ihm entsprechend sind. Die Himmelskörper sind somit, nachdem sie diese Kräfte ihnen verleihen, einmal ihnen helfend, ein ander Mal sie hindernd.

Von diesen von Natur möglicher Weise vorhandenen Dingen haben einige ihr Sein wegen ihres Wesens, sie wirken dann nicht auf etwas andres, auch geht von ihnen keine Wirkung aus, dagegen giebt es andre, die dazu bereitet sind, dass von ihnen eine Wirkung ausgehe, es finde dies an ihrem eignen oder an einem andern Wesen statt. Andre ferner sind dazu vorbereitet um die Wirkung eines Andern anzunehmen. Was nun wegen seines Wesens und durchaus nicht eines andern wegen geschaffen ist, von dem geht bisweilen eine Wirkung in Weise eines Ergusses seines Seins auf das Sein von Etwas andrem aus. Geschieht dies alles in einem solchen Zustand des Seins, dass das von ihm Ausgehende, ohne ein Hindernis von jenem aus, für ihre Eigenschaften hervortritt, so bildet dieser Zustand ihres Seins die letzte höchste Vollendung desselben.

Dies gliche nun wohl dem Zustand des Auges, wenn es sieht. Ist dasselbe in einem solchen Zustand des Seins, dass von ihm allein dies geschehn könnte, ohne dass es zu einem vorzüglicheren Sein, als worin es jetzt sich befindet, übertragen würde, so würde dies noch nicht seine Vollkommenheit bilden.

Dies wäre nun etwa so, wie ein Schreiber, der bei seiner Schreiberei schläft, zu ihm, wenn er wachend ist, sich verhält,

oder wie der Zustand desselben ist, wenn er zwar vollkommen kräftig ist, aber sich vor Ermüdung ausruht, sich zu seinem Zustand verhält, wenn er schreibt und dies in höchster Vollendung thut. Denn dies ist etwas, wobei von ihm ein Thun ausgeht, das sofort geschehen muss. Es hört aber ein solches höchst vollendetes Thun nur auf, wenn etwas von aussen her seinem Wesen Zukommendes ihn etwa so hindert, wie eine Mauer den Strahl der Sonne von dem von der Mauer Verdeckten zurückhält.

Die vom Stoff getrennten, d. h. immateriellen Dinge sind von Anfang an und in ihren Substanzen schon auf ihrer höchsten Stufe. Nichts von ihnen kann in zwei Zustände, in einen ihrer ersten und einen ihrer letzten Vollendung zerfallen. Dies deshalb nicht, weil weder sie noch ihre Substrate Gegensätze haben; auch erleiden sie in keiner Weise irgend eine Hinderung. Deshalb verzögern sich ihre Wirkungen nie.

Die Himmelskörper aber stehen schon in ihren Substanzen auf der Stufe höchster Vollkommenheit. Das von ihnen zuerst ausgehende Werk besteht in ihrem Gelangen zur Grösse, in ihren Maassen und Gestaltungen und anderem, was ihnen eigen ist und nimmer sich an ihnen ändert. Das zu Zweit von ihnen ausgehende Werk besteht in ihren Bewegungen, auch diese gehn von ihrer höchsten Vollendung aus; auch hier giebt es keinen Gegensatz für sie, weder in ihnen selbst noch von aussen her. Deshalb werden ihre Bewegungen zu keiner Zeit unterbrochen.

Die nur möglichen Körper aber stehn zu Zeiten auf ihrer ersten, zu Zeiten auf ihrer letzten Vollendungsstufe. Denn ein jeder derselben hat einen Gegensatz, wodurch sich ihre Wirkungen verzögerten, und zwar wegen jener beiden

Ursachen zusammen oder wegen einer derselben. So geht vom Schreiber kein Thun aus, entweder weil er schläft, oder weil er durch etwas andres beschäftigt ist, oder weil der Inhalt der Schrift grade jetzt seinem Geist nicht gegenwärtig ist, oder weil alles dies zusammentrifft, und er sonst von aussen her kein Hinderniss hat.

Alles dies ist nun deshalb so, damit alles zur höchsten Vollkommenheit gelange. Die Dinge sind nur von Natur nicht aber durch Zwang in ihrer ersten Vollkommenheit, um von da zur höchsten Vollkommenheit zu gelangen, und tritt diese ein, sei es weil es einen Weg dazu giebt, oder weil sie einen Helfer dazu haben.

Den Schlaf und die Ruhe hat aber das Getier in Folge der Ermüdung von der Arbeit, um dadurch wieder die Arbeitskraft zu erlangen. Dann aber trifft sie der Defect, dass ihre Substanzen nicht dazu genügen, dass ihnen ihre Vollkommenheiten zukommen, ohne dass es noch andre Existenzen ausserhalb ihrer Substanzen giebt, die anderen Kategorieen angehören. Das heisst sie haben Grösse, Gestaltung, Lage oder eine andre solche Eigenschaft, wie Härte, Weiche, Hitze, Kälte.

Von vielen dieser Körper gilt, dass die unter einer jeden Art begriffenen Einzeldinge ihren Bestand aus einander ähnlichen Teilen und unbegrenzt vielen Gestaltungen haben, so die Elemente und die Mineralkörper. Die Gestaltungen derselben hängen von der Wirkung des grade auf sie Einwirkenden, wie auch von den Gestalten der sie umgebenden Dinge ab. Dasselbe gilt von ihren Maassen oder ihren unbegrenzten Grössen; jedoch sind dieselben nicht von unendlicher Grösse und vereinigen sich einmal die Teile derselben und trennen sie sich ein andermal.

Es giebt unter ihnen solche, welche, wenn sie an einem Ort zusammenkommen, sich verbinden, dann aber auch solche, welche, wenn sie zusammen kommen, sich zwar mit einander berühren, aber nicht verbinden. Ihre Trennung und Verbindung findet aber nicht in einer bestimmten Reihe statt, sondern je nachdem es sich trifft und ihre Trennung und Verbindung vom Schöpfer bestimmt wird. Deshalb ist es nicht notwendig, dass das unter einer Art Begriffene, eins vom andern, sich sondert, sondern dies geschieht nur wie es sich trifft, damit ihre Vollkommenheit statthabe und dass diese Eigenschaften in ihnen in dem Zustand, wie dies sich grade trifft, sich vorfinden. Bei diesen Dingen hält das Mögliche grade die Mitte.

Bei den Pflanzen und dem Getier ist von Natur schon jede Gattung gesondert, Eine von der Andern. Sie sind in einem vorhandenen Sein, welches keinem andern zukommt, vorhanden. Ebenso bestehn ihre Einzeldinge in einer von Natur bestimmten Zahl. Auch besteht jedes Einzelne aus einander unähnlichen Teilen, die der Zahl nach bestimmt sind. Auch ist jeder Teil derselben von bestimmter Grösse, Gestaltung, Qualität, Lage und Ordnung.

Die Gattungen des Möglichen bilden, wie wir sagten, Stufen im Sein, und ist die niedrigere der höheren zum möglichen Sein bei jedem Einzelnen behilflich. Die Elemente helfen allen übrigen in allen ihren Teilen und zwar auf drei Weisen, einmal in Weise des Stoffs, dann in Weise des Dienstes, oder endlich in der des Werkzeugs.

Die Minerale kommen dem Anderen zur Hülfe, jedoch nicht einer jeden Art derselben, auch nicht in jeder Weise der Hülfe, vielmehr, den Einen in Weise des Stoffs, den andern aber im Dienst. Dies findet z.B. statt bei den

Gebirgen, sofern die fliessenden Wasser aus den Quellen kommen, andern Dingen dienen sie als Werkzeug.

Die Arten der Pflanzen kommen dem Getier zu Hülfe und zwar in diesen drei Weisen, und ebenso steht die unvernünftige Creatur der vernünftigen in allen drei Weisen zu Dienst. Einige derselben dienen jener in Betreff des Stoffs, andre sind in ihrem Dienst, noch andre funktioniren dabei als Werkzeug.

Die vernünftige Creatur endlich kann, da Nichts Mögliches vortrefflicher als sie ist, in keiner Weise einer andern Art, die vorzüglicher wäre, helfen, denn die Vernunft ist nimmer Stoff von etwas, weder für das über ihr noch für das unter ihr Befindliche. Auch ist sie nie Werkzeug für etwas Andres, und ebenso ist sie nie von Natur schon im Dienst von etwas Anderem.

Sofern der Mensch vernünftig ist und schon von selbst durch die Vernunft und den Willen das Mögliche ausser ihm eins wegen des andern behandelt, so unterlassen wir hier die Erwähnung desselben. Oft freilich verrichtet der Mensch vermöge der Vernunft Thaten, die dann zufällig zum Dienst vieler Naturdinge beitragen. Hierher gehört das Ziehen von Wasserläufen, das Pflanzen von Bäumen, das Streuen der Saat, die Züchtung und Weidung des Viehs und dergleichen mehr.

Von Natur giebt es Nichts, was bei einer andern Art als der eigenen im Dienst stünde, auch hat die Natur nichts, wodurch dieselbe einer andern Art dienen könnte, auch ist nichts von ihr Werkzeug irgend einer andern Art. Was dann das Verhältniss der erhabenen Arten zu dem niedrigeren im Bereich des Möglichen betrifft, so ist, wie wir sagten, nichts von der Vernunftcreatur im Dienst oder zur Hülfe des unter ihr Stehenden, auch gilt dies für des

Menschen Form; Das müssen wir auch von uns aus in Betreff der verschiedenen Arten, der einen im Verhältniss zur andern, erkennen.

Die unvernünftige Creatur ist als solche nie Stoff für das unter ihr Stehende, nichts von ihr kann in seiner Form Stoff für die Pflanze sein. Es ist dies aber unverwehrt in Weise des Dienstes und Werkzeugs. Vielmehr ist ein Teil der Tiere von Natur dazu geschaffen, den Elementen zu dienen, und zwar dadurch, dass sie auch das denselben ferner Liegende dazu verwandele. Dies gilt auch vom giftigen Getier, das von Natur als Feind für das andre Getier ersteht, wie die Schlangen. Sie dienen durch ihr Gift den Elementen, da sie die verschiedenen Tiere in giftige umwandeln. Dasselbe gilt von den Giften in den Pflanzen. — Öfter sind dieselben nur beziehungsweise Gift und dienen solche somit zu zweierlei.

Man muss nun wissen, dass die Raubtiere nicht den giftigen Schlangen gleich sind, denn diese Letzteren nähren sich nicht von den andren Tieren, vielmehr sind sie von Natur schon Feinde der übrigen Tiergattungen und streben sie dieselben zu vernichten. Dagegen zerreissen die Raubtiere nicht schon von Natur und aus Feindschaft die anderen Tiere, sondern sie thun dies nur, um sich davon zu nähren. Dies gilt aber nicht von den Vipern.

Unter den Mineralien giebt es solche die ebenfalls nicht als Stoff der Elemente, sondern nur zu ihrer Hülfe in der Weise eines Instrumentes dienen, wie z. B. die Gebirge zur Existenz des Wassers beitragen.

Es giebt nun Tier- und Pflanzenarten, welche das ihnen Notwendige nicht allein erreichen können, sondern dies nur dadurch erfassen, dass die Einzelnen zusammen ge-

meinschaftliche Sache machen, während andre einzeln schon das ihnen Notwendige zwar erreichen, aber die höchste Stufe nur durch die Gemeinschaft der Einzelwesen erringen, bei Andren aber erreicht schon das Einzelne das Notwendige und das Vorzüglichste, obwohl sie allein dastehn. Wenn sie aber zusammen kommen, erreichen sie dadurch die Vollkommenheit, dass keins dem Andern das Seinige verwehrt, dasselbe sei das Notwendige oder das Vorzügliche. So kommt es denn, dass es Gattungen von Tieren giebt, bei denen die Individuen immer einander fern bleiben, selbst bei der Begattung, wie dies bei den Fischen im Meer stattfindet. Andre leben getrennt das Eine vom Andern, ausser bei der Begattung, andre aber trennen sich in den meisten Zuständen nie von einander. Dies gilt von den Ameisen und Bienen und vielen anderen, wie dies auch bei den Vögeln zutrifft, die in Scharen weiden und fliegen.

Die Staaten.

Die Menschen gehören zu den Arten der Creatur, welche nimmer vollständig zu dem, was für sie nötig ist, gelangen, und noch weniger zu ihrem vollkommenen Zustand kommen können, es sei denn, dass sich viele Gemeinden derselben an einem Wohnsitz vereinen. Diese Gemeinschaften der Menschen sind aber z. T. grosse, z. T. mittlere, z. T. kleine. Gross wird eine Gemeinschaft, wenn viele Völker zusammenkommen und sich einander beistehn. Eine mittlere Gemeinschaft ist dagegen die eines Volkes. Eine kleine aber ist die von einer Stadt umschlossene Gemeinde. Diese drei Gemeinden sind vollkommene, und bildet die Stadt die erste Stufe derselben. Die Dorfgemeinden dagegen und die Bewohner von Ortschaften, Strassen und Häusern sind

mangelhafte Gemeinden, und folgen auf sie die sehr mangelhaften. Diese letzteren bestehen in den in einer Wohnstätte befindlichen Gemeinde, und bildet eine solche nur einen Teil von den Bezirks- und Dorfgemeinden, welche beide wiederum nur wegen der Stadt da sind. Nur gilt hierbei der Unterschied, dass die Bezirke (Viertel) Teile der Stadt bilden, die Dörfer aber nur zum Dienst der Stadt da sind. Die Stadtgemeinde aber ist ein Teil des Volkes und zerfallen somit die Völker in Städte (Districte).

Die vollkommene Menschengemeinde besteht in den Gesammtvölkern und unterscheidet sich Volk von Volk durch zweierlei, nämlich durch die Naturanlage und dann durch die Charakterzüge, dazu kommt noch ein Drittes, d. h. die Grundanlage, die in allen Naturdingen sich vorfindet. Das ist nun die Sprache d.h. die Rede in der die Mitteilung stattfindet. — Von diesen Völkern sind dann die Einen gross, die Andern klein.

Die erste Naturursache für die Verschiedenheit der Völker liegt in verschiedenen Dingen. Einmal geht sie hervor aus der Verschiedenheit der einzelnen Teile der Himmelskörper, welche von der Umgebungssphäre aus im Zenit der Städte stehn, dann aber rührt dieselbe von der Fixsternsphäre her und dann von der Verschiedenheit der Lagen, der von den Teilen der Erde aus schrägliegenden Planeten, und zwar je nachdem dieselben nah oder fern stehn. Davon ist dann wieder die Verschiedenheit der Erdteile, welche die Wohnstätte der Völker bilden, eine Folge. Dann ist hierbei die Verschiedenheit der Dünste und des Rauches, d. h. trockenen und feuchten Dünste, welche von der Erde aus aufsteigen, von Gewicht, denn alles dies entspricht den einzelnen Erdstrichen. Eine Folge von den verschiedenen Dünsten ist die

Verschiedenheit der Luft (klima) und die des Wassers, da ja die Wasser in einem jedem Landstrich nur aus den unter der Erde dieses Landstrichs befindlichen Dünsten entstehn. Die Luft derselben wird dann mit den Dünsten vermischt, die zu ihr von der Erde aus aufsteigen.

Somit ist die Verschiedenheit der Zenite dem Fixsternhimmel zu und die Verschiedenheit der ersten Sphäre, und sind dann die Lagen der sich neigenden Sphären, dann die Verschiedenheit der Luft und die des Wassers die Ursache von der Verschiedenheit der Pflanzen und der Gattungen beim unvernünftigen Getier. Die Nahrung der Völker ist somit verschieden und dem zufolge sind es auch ihre Stoffe und ihr Können. Es entstanden daraus die Menschen, welche den Urahnen in ihren verschiedenen Anlagen und Naturellen folgten, und waren somit die verschiedenen Zenite über ihnen in den Teilen des Himmels noch ausser dem Erwähnten Ursache für diese Verschiedenheit. Aus der steten Wiederkehr der verschiedenen Stellungen und den verschiedenen Mischungen rührt dann die Verschiedenheit der Volkscharaktere her, und kommt auf diese Weise die Fügung alles Natürlichen (unter dem Monde) zu Stande, wie auch hierdurch eins an das andre gereiht und in Stufen geordnet wird. In diesem Maasse tragen die Himmelskörper zur Vervollkommnung dieser Dinge bei. Die andern noch übrigen höheren Vollkommenheiten können die Himmelskörper aber nicht verleihn, sondern das ist Sache des schaffenden Nūs.

Diese Art der Vollkommenheit kann aber allein der schaffende Nus dem Menschen verleihn. Dies geschieht ähnlich jenen Spenden von den Gestirnen her, denn der Nus verleiht zunächst dem Menschen eine Kraft und einen Anfang, wo-

nach dann der Mensch von selbst den noch übrigen Vollkommenheiten zustreben kann.

Den Anfang hiervon bilden die Urwissenschaften (Grundsätze), dann die ersten Erkenntnisse (Kategorieen), welche dem denkenden Teil der Seele zukommen. Diese Erkenntnisse und Ideale (Urbilder) verleiht der Nūs dem Menschen, wenn der Mensch zuerst die Sinneswahrnehmung in seiner Seele erlangt hat und dann ihm die Hangkraft in dem »Verlangen nach" und dem »Abschen vor" als eine Folge der Sinne zuteil wurde und die Organe dieser beiden in den Körperteilen ihm zukamen.

Durch diese beiden (Sinne und Hang) bekommt der Mensch den Willen. Derselbe ist zunächst nur eine Sehnsucht, die von den Sinnen ausgeht und dann in dem Abteil des Hanges besteht, während die Wahrnehmung in dem Abteil der Sinne liegt. Dann ersteht die Vorstellung der Seele als eine Folge dieser Sehnsucht und folgt so nach dem ersten Willen ein zweiter, der in einer von der Einbildung aus hervorgehenden Sehnsucht beruht. Nachdem diese beiden dem Menschen zukamen, ist er imstande, die Urerkenntnisse von dem schaffenden Nūs in dem denkenden Teil seiner Seele aufzunehmen. Dann entsteht im Menschen eine dritter Wille, d. h. die Sehnsucht, die von der Logik herrührt. Dieser ist speciell bezeichnet als »Freiwahl", und hat der Mensch speciell vor allem Getier diese letztere zu eigen. Durch die Freiwahl kann er das Lobens- oder das Tadelnswerte, das Schöne oder das Hässliche erfassen, und ersteht ihm dafür dann Belohnung und Strafe.

Die ersten beiden Willen (Sinn und Hang = Instinct) sind auch im unvernünftigen Getier vorhanden. Kommen die (drei) Willen aber dem Menschen zu, so ist er dadurch

imstande, dem Glück zuzustreben, insofern er nämlich die Macht hat, das Gute oder das Böse, das Schöne oder das Hässliche zu verrichten.

Das Glück.

Das Glück ist das gemeinhin Gute, und alles, was dazu nützt, um das Glück zu erreichen und zu erlangen, ist zwar ebenfalls gut, aber nicht seiner selbst willen, sondern nur weil es zum Glücke nützt. Alles aber, was irgend wie am Glück hindert, ist gemeinhin böse.

Das zur Erreichung des Glücks dienliche Gute ist nun entweder Etwas, was von Natur schon vorhanden ist, oder aber es ist in einem Willen begründet. Das Böse, was ja am Glück hindert, liegt ebenfalls sowohl in der Natur als auch im Willen.

Das in der Natur Liegende verleihen nun zwar die Himmelskörper. Doch geschieht es weder in der bestimmten Absicht, um hierbei dem schaffenden Nūs beizustehn, noch in der, ihn durch ihren Widerstand von der Natur aus zu hindern, vielmehr geben die Himmelskörper dem in der Natur Befindlichen nur den Stoff, um ihn (den Nūs) anzunehmen, indem es sich nicht davor hütet und zwar, weder in dem, was ihm dabei nützlich noch in dem, was ihm dabei schädlich ist. Deshalb ist's wohl möglich, dass in der Gesammtheit von dem von den Himmelskörpern herrührenden Natürlichen sowohl das dem Endziel des schaffenden Nūs Entsprechende als das ihm Widersprechende liegen kann.

Das willentlich Gute und Böse d. h. das Schöne und Hässliche, beides ersteht nur vom Menschen aus, und zwar das willentlich Gute nur auf eine Weise. Denn der Kräfte der menschlichen Seele giebt es fünf: die theoretische und

die praktische Kraft, die Hangkraft (Instinkt) die Vorstellungs- und die Sinneskraft.

Das Glück denkt und kennt der Mensch nur durch die theoretische Denkkraft, aber durch keine andre Kraft. Diese Erkenntniss findet statt, wenn er die Anfänge und ersten Erkenntnisse, welche der schaffende Nus hergiebt, erfährt und erfasst. Dann aber ersehnt er das Glück durch die Hangkraft, und überlegt er, was er thun muss, um dieses mit der praktischen Denkkraft zu erreichen. Dann verrichtet er das, was von den Handlungen er durch die Überlegung herausgebracht hat, und zwar durch die Organe der Hangkraft. Dann sind es die Vorstellungs- und die Sinneskraft, welche beide der Denkkraft beistehn und ihr gehorsam und behilflich sind, um den Menschen zu dem Thun dessen anzuregen, wodurch das Glück erreicht wird. Dann ist alles, was von ihm geschicht, gut. Auf diese Weise allein ersteht das willentlich Gute. Das willentlich Schlechte aber ersteht durch das von mir schon Erwähnte, nämlich dadurch dass von Vorstellung und Sinneswahrnehmung keins allein das Glück erkennt, auch erkennt die Denkkraft allein nicht in jedem Zustand das Glück, sondern nur, wenn sie darnach strebt, dasselbe zu erreichen.

Hier giebt es nun vielerlei, von dem der Mensch meint, dass es Stütze und Endziel des Lebens sei, so das Angenehme, Nützliche, dann Ehren, und dgl. und zwar so, dass dadurch der Mensch ermattet, ehe er vollständig die Theorie davon erfasst. Dann erkennt er nicht so das Glück, dass er danach ringe, und stellt er als das im Leben zu erstrebende Endziel Etwas anderes als das Glück auf, etwa Nützliches, Liebliches oder hohe Ehre. Diese erstrebt er dann in seiner Hangkraft und überlegt er, wie er dazu gelangen möchte, dass

er dieses Ziel durch die praktische Vernunft erreiche. Dann übt er dies, was er herausgebracht, aus, und zwar durch die Organe der Hangkraft und steht ihm dazu die Vorstellungs- und Sinneskraft bei. Hierbei ist aber alles, was ihm daraus ersteht, schlecht.

Dasselbe findet statt, wenn der Mensch zwar das Glück erfaşste und erkannte, aber es nicht als sein Endziel und Stütze setzte und nur schwach ersehnte. Er setzt dann als das im Leben zu Erstrebende etwas anderes als das Glück und strengt alle seine Kräfte an, jenes Endziel zu erreichen. Dann aber ist alles das hieraus Entstehende schlecht. Es besteht aber als das Ziel des Seins im Menschen, die Erreichung des Glücks, welches in der höchsten Vollkommenheit besteht und dazu dient, dass er dazu begabt werde, dass er das, was irgend möglich ist, annehme.

Nun müssen wir über die Weise handeln, wie der Mensch möglicherweise dieses Glückes Herr wird. Dies kann nur dadurch geschehen, dass zunächst der schaffende Nūs die Ideale, die ja die Urerkenntnisse (Grundsätze) bilden, hergiebt. Nicht jeder Mensch ist von Natur dazu geschaffen diese ersten Ideale anzunehmen. Denn die menschlichen Individuen erstehen von Natur mit Kräften von verschiedener Vorzüglichkeit und von einander verschiedener Begabung. Dann aber giebt es auch solche, die von Natur schon von den Uridealen entweder nichts annehmen oder die, wenn sie dies thun, doch in falscher Weise dies thun, wie die Besessenen. Andre aber thun dies in der rechten Weise. Diese Letzteren sind die, bei denen die menschliche Anlage eine gesunde ist und sie sind es auch, die besonders vor den andern das Glück erreichen können. Diese Leute von gesunder Natur haben alle eine gemeinschaftliche Anlage,

durch die sie dazu vorbereitet sind, diese allgemeinen Ideale anzunehmen. Sie alle erstreben ein ihnen gemeinsames Thun, dann aber unterscheiden sie sich in verschiedener Weise und erstehen unter ihnen dann wieder Anlagen, die den Einzelnen oder ganzen Schaaren besonders eignen. Auch giebt es unter ihnen solche, die vorbereitet sind, um Ideale anzunehmen, die nicht allgemeine sondern nur specielle sind. Dann kommt man hierbei zu einer andern Gattung, die dazu vorbereitet ist, auch andere Ideale aufzunehmen, die eben für eine andre Gattung passend sind, ohne dass der Einzelne irgendwie das Bedürfniss zu einer dieser Speciellen hätte. — So geschieht es, dass der Eine wohl vorbereitet ist, viele Ideale, welche allen in dieser Gattung angehören, sich anzueignen. Deshalb unterscheiden sie sich auch und sind nach ihren Kräften mehr oder weniger vorzüglich, um auch das, was von ihresgleichen herausgebracht wird, zu leisten. Denn es ist nicht unmöglich, dass zwei Menschen mit den gerade einer Gattung passenden Idealen begabt seien. Dann hat wohl der Eine die Anlage, durch derartige Ideale (Begriffe) einiges herauszubringen, der Andere aber von Natur die Macht, alles, was dieser Gattung angehört, wohl zu ergründen. Ebenso kommt es vor, dass zwei Männer zwar eine gleiche Macht haben, Dinge in ihrem Wesen zu erfassen, doch ist der Eine dabei schneller, der Andere langsamer, auch kann der Eine schneller das Vorzügliche dieser Art herausbringen, der andere aber nur das Geringere. Auch tritt der Fall ein, dass zwei in Kraft und Schnelligkeit hierbei gleich sind. Auch kann der Eine die Kraft haben, den Andern in dem, was er selbst herausbrachte, zurechtzuweisen und zu belehren; ein anderer aber hat nicht die Kraft dazu. Ebenso können auch beide in der Macht kör-

perliche Arbeit zu verrichten, mit einander wetteifern. Die Ausübung natürlicher Anlagen fällt keinem schwer, auch braucht keiner zur Ausführung gezwungen zu werden. Nur ist diese Beanlagung zur Verrichtung bei dem Einen mehr bereit, und wird ihm dann das Leben von Natur leichter.

Liegt jemand seiner Neigung ob und bewegt ihn Nichts von aussen dem Gegenteil zu, so wendet er sich dem zu, von dem man sagt, dass er dazu wohl beanlagt sei, wenn ihn aber etwas von aussen dem Entgegengesetzten zu treibt, so wendet er sich auch diesem zu, jedoch schwer, mit Gewalt und Härte. Dann wird dies ihm erst durch häufige Wiederholung leicht. Auch trifft es sich, dass dem zu etwas Veranlagten die Ausführung desselben sehr erschwert wird, und zwar dadurch, dass er zu etwas Anderem, als wozu er veranlagt war, getrieben wird, ja es kann sein, dass ihm dies sogar vielfach unmöglich wird, so, wenn er von Geburt an mit einer Krankheit oder er von Natur mit geistigen Schäden behaftet ist.

Alle diese Anlagen müssen ausserdem, dass die Menschen von Natur dazu veranlagt sind, noch willentlich geübt werden, und müssen sie durch das, wozu sie vorbereitet waren, geschult werden, um zur höchsten Vollkommenheit oder einer derselben nahestehenden Stufe zu gelangen. Bisweilen aber ist die Anlage zwar stark und der Gattung nach mächtig, doch wird sie vernachlässigt und weder geübt noch passend geschult. Es geht darüber dann wohl lange Zeit hin, und verliert die Anlage ihre Kraft. Oft wird sie dann wohl durch geringe Anlässe in dieser Art geschult, und tritt sie dann mit Erfolg hervor, bringt aber nur Kleinliches dieser Art zu Tage.

Die Menschen stehn von Natur schon auf verschiedenen

Stufen der Vorzüglichkeit, ganz so wie auch die Stufen der Anlagen und Wissenschaften, denen sie zustreben, verschieden sind. Dann aber unterscheiden sich auch die zu einer Art Beanlagten je nach den einzelnen Teilen dieser Art, und stehen die von Natur zu einer niedrigeren Art Beanlagten niedriger als die, welche zu einer vorzüglicheren Art beanlagt sind. Sie unterscheiden sich auch je nach der vollkommeneren Bereitschaft dazu oder dem Mangel derselben. Dann giebt es auch Leute von gleicher Naturanlage, die sich dazu noch vor einander in ihren Vorzügen und ihrer Bildung, und zwar in den Dingen, wozu sie wohl vorbereitet sind, auszeichnen. Dann giebt es auch solche, die zwar gleichmässig geschult sind, die aber in ihren Resultaten sich unterscheiden. Der nämlich, welcher imstande ist in irgend einer Gattung Resultate zu erzielen, wird dann Häuptling für den, der dazu nicht die Kraft hat, und der, welcher imstande ist, Vieles fest zu stellen, wird Führer für den, der nur geringere Erfolge hat. So sind sie denn verschieden durch die von der Schulung her ihnen verliehenen Kräfte, um zur Belehrung und Erkenntnis mehr oder weniger hinzuleiten. Wer nun zur Rechtleitung und Belehrung die Kraft hat, ist der Führer dessen, der hierzu nicht die Kraft hat. Die dann in einer Art weniger Begabten werden oft durch die Schulung vorzüglicher als die, welche diese Schulung von den Leuten grosser Begabung nicht erhielten. Die nun, welche besonders in einem Fach des Wissens geschult sind, sind Führer für die, welche eine geringere Schulung erhielten. Der aber, welcher eine vorzügliche Anlage in einem Fach hatte, dann in allem, wozu er veranlagt war und was somit ihm leicht wurde, noch die Schulung erhielt, wird Führer für den, der in diesem Fach

keine vorzügliche Begabung hatte und entweder gar nicht oder doch nur wenig geschult wurde.

Die Erreichung des Glücks.

Da es nun das Ziel von der Existenz des Menschen ist, dass er das höchste Glück erreiche, muss er auch, um dasselbe zu erreichen, es erst erkennen, um dann diesem Endziel sein Augenmerk zuzuwenden. Ferner muss er erkennen, was er zu thun hat, um dadurch das Glück zu erreichen und danach handeln. Endlich muss er wissen, was er zu thun hat, um zu erkennen, warum man von den verschiedenen Anlagen bei den verschiedenen Leuten redet.

Es liegt nun nicht in der Anlage eines jeden Menschen, dass er von selbst schon das Glück erkenne oder erfasse, was er dazu verrichten muss. Vielmehr bedarf er dazu eines Lehrers und Leiters, und zwar so, dass der Eine nur einer geringeren Leitung, der Andere aber einer grösseren Schulung bedarf. Wenn man aber auch diese beiden Unterweisungen erhalten hat, so kann man noch nicht das, wozu man belehrt und angewiesen ist verrichten, es sei denn, man habe einen Antreiber von aussen dazu und einen Anreger. Dies gilt von den meisten Menschen, sie bedürfen eines sie über dies alles Belehrenden und zur Ausübung Antreibenden. Auch liegt es nicht in der Kraft eines Jeden, dass er einen Andern hierzu bringe. Wer aber garnicht die Kraft in sich hegt, einen Andern dazu anzuregen, um etwas auszuführen, und immer nur das verrichten kann, wozu er selbst angeleitet wird, der ist überhaupt und in keiner Sache Führer, sondern er bleibt immerfort ein Geleiteter. Wer aber die Macht hat, einen andern zu etwas anzuleiten, ihn anzutreiben und auf ihn zu wirken, der ist

dann ein Führer für das, was der Andre nicht schon von selbst verrichten kann. Wenn er nun jemand wohl geleitet und belehrt hat, so hat sein Wissen die Macht, den Andern zu etwas anzuregen, zu belehren und zur Ausführung anzuleiten. Dann wird auch dieser zum Führer für die Menschen, obwohl er zugleich ein von einem andern Geleiteter ist. So giebt es denn Erst-Führer und Zweit-Führer, und ist dieser Letztere ein solcher, den andere leiten, und der selbst dann andre leitet. Es finden dann diese beiden Weisen der Anleitung in den verschiedenen Fächern statt wie in der Landwirtschaft, Handel, Arzneikunde, und gilt dies für alle Gattungen menschlichen Wissens.

Erst-Führer ist im allgemeinen der, welcher in keiner Sache nötig hat, dass ihn jemand leite; vielmehr hat er actuelles Wissen und actuelle Kenntnisse. Er bedarf nirgend eines Menschen, der ihn recht leiten müsste, denn er hat die Macht, etwas von dem richtig zu erfassen, was er an Teildingen zu thun hat, auch hat er eine Kraft dazu, jeden andern zu jedem Werk anzuleiten, sowie er auch die Fähigkeit besitzt und vorbereitet ist, alles, was bei diesem Werk geleistet werden muss, zu verrichten. Er hat die Macht, die Arbeit zu entwerfen, zu bestimmen und dann für das Glück (Gemeinwohl) zu verwenden. Dies können aber nur die Leute von grosser Einsicht, wenn ihre Seele mit dem schaffenden Nus verbunden ist. Auch wird dies nur erreicht, wenn ihnen zunächst der passive (empfangende) Nus zu eigen wird und danach der sogenannte erworbene (epiktetos) Nus ihnen zukam. Dann erst findet die Verbindung mit dem schaffenden Nūs statt, wie dies im Buch von der Seele erwähnt wird. Ein solcher Mensch galt wirklich in früheren Zeiten als ein Engel, von ihm muss man sagen, dass ihm

die Offenbarung zu Teil wurde, und geschicht dies nur bei den Menschen, die jene hohe Stufe erreichten, jedoch findet dies nur dann statt, wenn zwischen ihm und dem schaffenden Nus kein Mittelglied weiter besteht. Der passive Nūs ist wie Stoff und Substrat für den erworbenen, und der erworbene Nūs ist wie Stoff und Substrat für den schaffenden. Denn der erworbene Nūs emanirt vom schaffenden aus auf den empfangenden die Kraft, wodurch dieser im Stande ist, Dinge und Werke zu bestimmen und auf das Glück hin zuzuwenden. Diese Spendung findet also zwischen dem schaffenden und dem leidenden Nūs dadurch statt, dass zwischen beide der erworbene Nūs eintritt, und das ist die Offenbarung. Denn der schaffende Nūs emaniert aus dem Sein der ersten Ursache, und kann man auch deshalb sagen, dass die erste Ursache sich dem Menschen durch Vermittlung des schaffenden Nūs offenbare. Die Führerschaft dieses Menschen war nun die Erst-Führung, und fallen alle andern menschlichen Führerschaften später, auch gehen sie von ihr aus, und werden so dieselben offenbar.

Der Vorzugsstaat.

Die Menschen, welche durch die Leitung dieses Häuptlings gelenkt werden, sind vorzügliche, ausserwählte und glückliche. Bilden sie zusammen ein Volk, so ist dies das Vorzugsvolk. Haben sie ferner zusammen einen Wohnsitz, so ersteht durch sie alle zusammen unter einer Herrschaft der Vorzugsstaat. Sind sie aber unter dieser Führung nicht in einem, sondern in verschiedenen Wohnsitzen vorhanden, und werden ihre Bewohner durch mehrere Häuptlinge geleitet, so sind sie nur vorzügliche Menschen, die in diesen Stätten als Fremde bestehen. Sie trennten sich von einander,

entweder weil eine Stadt, in der sie sich versammeln könnten, zu fern lag oder sie waren zwar zuvor in einer Stadt zusammen, dann aber traf sie Unheil vom Feind, der Pest, Hungersnot und anderes, was sie zur Trennung zwang. Auch könnte, wenn es sich so trifft, eine Anzahl von solchen Führern in einer Stadt und einem Volk oder aber auch in vielen Gemeinden zerstreut sich vorfinden. Denn ihre Gesammtheit bildet zusammen nur ein Reich, weil ihre Bestrebungen und Ziele, ihr Wandel und Wille ein und derselbe ist. Im Fall sie aber auf einander zu verschiedener Zeit sich folgen, so bilden doch die Seelen von diesen allen gleichsam nur eine. Denn der Zweite verbleibt im Wandel des Ersten und die Jetzigen im Leben der Früheren. Wie es nun möglich ist, dass einer von ihnen eine Satzung, die er früher gemacht hatte, deshalb ändert, weil er dieselbe jetzt nicht mehr für gut befindet, so kann auch ein Nachfolger, der nach einem früheren auftritt, das ändern, was der Frühere bestimmte. Denn der Frühere wurde, wenn er den jetzigen Zustand sähe, diese Satzung selbst ändern, weil sie ja für die Leute nicht mehr passt. So werden dann auch die Gesetze, die jene einst verordneten und feststellten, die sie verzeichneten und bewahrten und mit denen sie den Staat lenkten, aufgehoben. So ist es auch mit dem Häuptling, welcher den Staat nach geschriebenen, von den Vorfahren stammenden Gesetzen und dem Brauch gemäss beherrscht, und handelt ein jeder in der Stadt, wie es für ihn feststeht, sei es, dass er dies schon von selbst erkennt oder dass der Häuptling ihn dazu anleitet und treibt, dass er die guten seelischen Anlagen in Thaten Kund thue. Dies ist dann so, wie die fortwährende gute Ausübung der Schrift den Schreiber in der Güte der Schreibkunst fördert, so dass, wenn

er dabei beharrt, die Güte seiner Schrift noch mehr zunimmt. Auch wird bei ihm dann die Freude an der gewonnenen Fähigkeit eine grosse in der Seele und das Wohlbehagen der Seele darüber stärker.

Das Glück der Seele.

Dasselbe gilt von allen auf das Glück hin entworfenen und auf dasselbe hin gerichteten Werken. Sie stärken den zum Glück in der Anlage liegenden und vorbereiteten Teil der Seele, und kommt diese actuell zur Vollkommenheit. Durch die Kraft aus der ihr so zukommenden Vollkommenheit tritt der Stoff zurück. und wird die Seele davon frei. Sie geht dann nicht mit dem Untergang des Stoffes zu Grunde; denn sie bedarf ja dann zu ihrem Bestande und ihrer Existenz des Stoffes nicht mehr. Dann erst wird der Seele das Glück zu teil. Nur ist klar, dass das Glück, welches den Bewohnern des Staats ersteht, verschieden ist sowohl in Quantität als Qualität, und zwar je nach der Vorzüglichkeit, die sie durch urbanes Thun erwarben, auch unterscheidet sich danach die gewonnene Seeligkeit. Trennt sich nämlich die Seele vom Stoff als eine unkörperliche, so erhebt sie sich über die Eigenschaften, welche dem Körper, als einem solchen, zukommen. Man kann dann nicht mehr von ihr aussagen, dass sie sich bewege oder ruhe, vielmehr muss man von ihr Ausdrücke gebrauchen, die für sie als etwas unkörperliches passen. Kommt dann der Menschenseele etwas in den Sinn, was dem Körper als solchem eignet, so muss sie dies von den körperlosen Seelen verneinen und so ihren (wahren) Zustand erkennen. Dies sich vorzustellen, ist aber schwer und ungewöhnlich, sofern ja die Vorstellung

von Substanzen, die weder in Körpern waren noch jetzt darin sind, schwierig ist. Wenn nun eine Schaar dahin ist und ihre Körper vergangen sind, ihre Seelen aber frei und glücklich geworden sind und dann ihnen andere folgen, die nach ihnen an ihrer Stelle im Staate stehen und ihre Thaten verrichten, dann wird auch die Seele dieser Letzteren frei. Geht dann ihr Leib zu Grunde, so kommen auch sie zu der Stufe derer, die vor ihnen dahin gegangen sind. Sie sind ihnen dann nahe, soweit dies beim Körperlosen sttatfinden kann. Dann verbinden sich die einander ähnlichen Seelen von einer jeden Schaar mit denen der Andern. Werden aber der einander ähnlichen körperlosen Seelen viel und verbindet sich eine mit der anderen, so wird die Wonne einer jeden einzelnen derselben grösser, und mehrt sich ihre Freude so oft eine der Jetzigen einer Früheren begegnet, auch wird die Wonne der Früheren durch Verbindung mit der Späteren grösser. Denn ein Jeder denkt sein Wesen und auch das dem eignen gleiche Wesen vielfach. Es wird des von ihnen Gedachten (Idealen) durch den Zutritt der Späteren in späterer Zeit mehr, und ihre Wonne ist dann bis ins Unendliche vermehrt. Das wäre nun der Zustand einer jeden Schaar, und das ist das wahrhaft höchste Glück als das Endziel des schaffenden Nūs. Ist aber das Werk der Bürger in einer Stadt nicht dem Glück zugewandt und erwarben sie eine schlechte Haltung der Seele, so ist dies wie bei der Schrift der schlechten Schreiber und bei jeder Kunst, die schlecht gehandhabt wird. Dann nimmt die Seele eine schlechte Haltung in dieser Richtung an, sie wird krank und ergötzt sich an der Seelen-Haltung, die sie in ihrem früheren Thun sich erworben hat, ebenso wie die Fieberkranken das Bittre für süss und das Süsse für bitter halten,

weil ihr Leib eben verdorben ist, und die Krankheit in ihren Begierden hervortritt.

Dasselbe gilt von den Seelenkranken. Von falschen Vorstellungen her halten sie das schlechte Verhalten für gut. Wie es dann unter den Kranken solche giebt, die ihre Krankheit nicht kennen und sich für gesund halten und auch deshalb garnicht auf die Aussage des Arztes hören, so ist's auch mit dem Seelenkranken, der von seiner Krankheit nichts weiss und glaubt, er sei vorzüglich gesund. Er hört auf das Wort eines Leiters, Lehrers oder Herstellers garnicht, und bleiben dann ihre Seelen stofflich und unvollkommen, so dass sie sich nicht vom Stoff trennen, vergeht dann dieser, so vergehen auch sie.

Die Stufen der Bürger,

wie sie in der Leitung oder im Dienst dastehn, unterscheiden sich je nach der Anlage ihrer Insassen und der Schulung, die sie erhielten. Der Haupt-Führer aber ists, der die Schaaren ordnet, so wie er auch jeden Einzelnen auf die Stufe stellt, welcher er würdig ist, sei es entweder zum Dienst oder zur Führung. Hier giebt es nun Stufen, die seiner Stufe nahe oder weniger oder mehr fern stehen. Die einzelnen Stufen der Leitung stehen von der Hochstufe immer um ein weniges tiefer, bis sie zu der Stufe des Dienstes kommen, die nicht weiter eine Leitung ausübt, und unter der es keine Stufe mehr giebt. Hat nun der Führer diese Stufen gebildet und will er danach eine Verordnung erlassen, von der er wünscht, dass die Bürger oder eine Schaar derselben sie ausführe, so regt er dieselben an, von ihrer Stufe zu der nächsten höheren aufzusteigen und von dieser dann wieder zu der nächsten. Er fährt damit fort, bis jene

zu der Stufe gelangen, welche zur Ausführung seines Befehl geeignet ist. Dann erst ist dieser Staat in seinen Teilen, einer zum andern, wohlgefügt und geordnet, der eine voran-, der andere nachstehend. Es gleicht diese Ordnung der in dem natürlich Vorhandenen stattfindenden Stufenreihe, die mit dem Ersten beginnt und mit dem Urstoff aufhört. Auch die Elemente gleichen in ihrer Fügung und Reihung der Reihung der verschiedenen Dinge des Einen an das Andre. Eine solche Stadt würde der ersten Ursache darin ähneln, dass in derselben alles Vorhandene sich vorfindet, dann aber steigen die Stufen des Vorhandenen immerfort um ein wenig tiefer, ein jedes sowohl leitend als auch geleitet, bis sie hinabkommen bis zu dem nur Möglichen, das ja überhaupt keine Führerschaft in sich hegt, sondern nur dient, und nur wegen etwas Anderem vorhanden ist. Soweit der Urstoff und die Elemente.

Die Erreichung des Glücks kann nur dadurch gelingen, dass die Übel von den Staaten und Völkern ferngehalten werden, und zwar nicht nur die, welche nur aus dem Willentlichen, sondern auch die, welche von dem Natürlichen herstammen, so wie auch dadurch, dass ihnen alles Gute, das natürliche sowohl als das willentliche, zukomme.

Der Lenker des Staats ist der König. Er ordnet den Staat, und zwar dadurch dass er in demselben die Teile, einen an den andern, fügt und dies in solcher Ordnung tut, dass alle Teile sich einander beistehn, das Übel fern zu halten, um des Guten teilhaft zu werden. Auch muss derselbe alles wohl beachten, was ihm die Himmelskörper verleihn, und was davon einen passenden Beistand in irgend einer Weise dazu liefert, das Glück zu erreichen, dasselbe dann festzuhalten und es noch zu mehren. Bei dem, was schädlich ist, muss

er sich bemühen, es zum nützlichen zu machen, was aber dazu nicht taugt, das muss er vernichten oder doch verringern. Kurz, er muss versuchen, alles Böse aufzuheben und alles Gute, so gut es geht, hervorzurufen.

Alle Bewohner des Vorzugsstaates müssen die Principien des Vorhandenen, auch das am fernsten Liegende kennen; dasselbe gilt von den Stufen desselben, vom Glück, und der Oberleitung so wie von ihrer Führung in allen Graden. Dann müssen auch die lobenswerthen Werke ihnen klar sein, durch deren Ausführung das Glück erreicht wird. Man muss dieselben nicht nur kennen sondern auch verrichten, und müssen dies die Bewohner erstreben.

Die Principien des Vorhandenen, die Stufen des Glücks und die Leitung der Vorzugsstädte kann der Mensch sich entweder nur vorstellen oder sie denken. Seine Vorstellung davon besteht darin, dass sich der Menschenseele das Wesen der Dinge so einprägt, wie sie in Wirklichkeit vorhanden sind. Die Vorstellung davon aber besteht darin, dass sich der Menschenseele nur die Bilder, Gleichnisse und Ähnlichkeiten derselben einprägen. Dies ist nun so wie bei dem Erschaubaren. Man kann z. B. einen Menschen selbst, oder in einer Abbildung oder in der Wasserspiegelung oder auch nur sein Abbild in einer Wasser- oder andren Spiegelung erschauen. Unsere Erschauung seines Abbildes oder die Erschauung im Spiegel ist dann gleichsam eine Vorstellung, die von der Ähnlichkeit her entsteht. Dasselbe gilt nun auch von unserer Erfassung, sie besteht wirklich nur in unserer Vorstellung von dem aus, was jenem (Urbild) ähnlich, nicht aber von dem, was dies an sich ist. Die meisten Menschen haben weder durch ihre Anlage noch durch Übung die Fähigkeit, diese Dinge zu

erkennen und sich vorzustellen. Diese müssen sich die Anfänge der Dinge so wie ihre Stufen, den schaffenden Nus und die Urleitung an ähnlichen Dingen vorstellen, die eigentlichen Werte (Bedeutungen) derselben, d. h. ihr Wesen, ist aber nur Eins und unwandelbar. Was dagegen durch Ähnlichkeit aufgefasst wird, das ist vielerlei und steht in Betreff der Ähnlichkeit näher oder ferner, so wie dies auch beim Erschauen stattfindet. Denn die wirklichen Züge eines im Wasser sich abspiegelnden Menschen stehn dem Urbild näher als das im Wasser erschaute Abbild desselben. Deshalb ist's möglich, dass diese Dinge in einer jeden Schaar und jedem Volk anderem ähnlich gesetzt werden, als dies von einer andern Schaar oder Volk geschieht. Ebenso ist's auch möglich, dass die Vorzugsvölker und Vorzugsstaaten zwar verschiedene Satzungen haben, aber doch dasselbe Eine Glück erstreben, denn eine Satzung enthält entweder Grundzüge von Dingen oder Grundzüge von den in der Seele liegenden Abbildern derselben. Da es nun der grossen Menge schwer fällt, die Dinge selbst und in ihrem eigentlichen Sein zu erfassen, versucht man dieselben auf andere Weise darzustellen, und zwar vergleichsweise. So vergleichen denn die Schaaren und die Völker dieselben mit dem, was ihnen am bekanntesten ist, und ist's hierbei möglich, dass bei jedem Einzelnen derselben auch das Bekannteste anders aussieht als bei dem Andern.

Die meisten Menschen, welche nach dem Glück streben, erstreben nur dasselbe im Spiegelbild, nicht aber als klare Vorstellung.

Dasselbe gilt von den Principien, die angenommen und als grössere oder kleinere (im Geist) entworfen werden. Denn die meisten nehmen dieselben als Spiegelbild, nicht

als Vorstellung an. Wer aber das Glück als wohlgeformtes erstrebt und die Anfänge als vorgestellte annimmt, gehört zu den Weisen, wer aber dasselbe seiner Seele nur eingebildet hat und es als ein solches erstrebte, gehört zu den Gläubigen.

Das aber, dem sie das Glück vergleichen, ist von verschiedener Vorzüglichkeit. Denn der Eine ist weiser und von vollendeterer Einbildungskraft, der andere aber ist weniger damit begabt. Es stehen somit so die Einen der Wahrheit näher als die Andern. Bei den Einen giebt es des Bestreitbaren wenig und auch dies ist mehr verhüllt, so dass es schwer anzugeben ist, bei den Andern aber giebt es derselben viel und liegt dies auch so klar zu Tage, dass man leicht ihm entgegentreten und es als falsch bezeichnen kann. Nur ist es nicht unmöglich, dass die Dinge, durch welche so Verschiedenes bildlich dargestellt wird, trotz ihrer Verschiedenheit doch mit einander im Verhältniss zu einander stehen, und zwar dadurch, dass es Dinge giebt, die dem Einen, andre aber, die dem Zweiten, und andere, die dem Dritten ähneln, oder auch dadurch, dass verschiedene Dinge mit ihnen verglichen werden. Wir verstehen hierunter die Anfänge der Dinge sowie auch das Glück in seinen Stufen, wenn sie gleichmässig, d. h. in gleichmässiger Vergleichung dargestellt werden. Sind sie alle gleich in der Güte der Vergleichung oder darin, dass hierbei nur wenig Angriffspunkte sich finden, und diese geheim sind, so werden sie alle angewandt, ganz gleich ob sie ganz zusammenstimmen, oder dass die Dinge, denen sie gleichgesetzt werden, Streitpunkte enthalten oder nicht oder ob sie deren nur geringe und wenig erkennbare haben. Dann drängen die der Wahrheit zunächststehenden Gleichnisse, die welche nicht so beschaffen, bei Seite.

Die andren Staaten.

Dem Musterstaat gegenüber stehn der Thorheits-, Frevel- und Irrstaat. Die Beamten im Frevelstaat sind wie der Lolch im Weizen oder der Dorn in der Saat oder das Unkraut, welches unnütz oder schädlich für Saat und Pflanzung ist.

Die der Natur nach viehischen Menschen aber bilden weder Staaten noch irgend wie Gemeinden, sondern sie sind dem Vieh oder dem Wild oder dem Raubtier vergleichbar. Deshalb giebt es unter ihnen solche, die in Wüsten zerstreut hausen, andere wohnen zwar dort zusammen, aber sie bespringen sich wie das Wild. Einige derselben wohnen nah den Städten. Von ihnen essen manche nur faules Fleisch, andere weiden die Pflanzen des Geländes ab, andere zerreissen die Beute wie die wilden Tiere. Dieselben befinden sich aber im äussersten Norden oder im fernsten Süden der bewohnbaren Striche und müssen sie nach Art der Grosstiere leben. Die aber, welche menschenartig sind und den Städtern nützen können, verlassen oft jene Landstriche, nehmen Dienst in den Städten und verrichten die Arbeit des Getiers. Die dagegen, welche unnütz und schädlich unter ihnen sind, werden wie schädliches Getier behandelt, und ebenso sind die Städter zu behandeln, welche von viehischer Natur sind.

Die Leute in den Thorheit- d. i. Heidnischen Staaten sind zwar Städter, doch sind ihre Städte und Gemeinden vielfach verschieden. Es giebt hier Nothbedarfs- und Tauschhandelstaaten an besondern Orten, auch giebt es niedrige Gemeinden und edle Gemeinden in gemeinen und in edlen Staaten. Es giebt Überwindungs- (Gewalt-) Staaten und Freiheitsstaaten, in Sammel- und Einzelgemeinden. Die

Staaten des Nothbedarfs helfen sich in ihren Gemeinden einander zu allem, was zur Erhaltung des Körpers und seiner Teile notwendig ist. Dafür giebt es vielfach Erwerbungsweisen; so Landwirtschaft, Viehzucht, Jagd, Raub und dergleichen. Bei diesen beiden Letzteren führt Hinterlist oder Gewalt zum Ziel.

Unter den Staaten des Nothbedarfs giebt es solche, in denen alle Gewerke für den Bedarf betrieben werden. In anderen derselben wird nur das Notwendige durch ein Gewerk gewonnen, so durch Landwirtschaft allein oder auch durch Etwas anderes. Die vorzüglichsten darunter sind die, bei denen die grösste Technik und Anordnung angewendet wird. Nach diesen folgen die Staaten, in denen das Nötige in vielen Weisen, auf denen der Erwerb der Städter beruht, gewonnen wird.

Der Führer derselben muss eine gute Anordnung und eine gute Geschicklichkeit haben, um die Leute anzuleiten, das Notwendige zu erwerben und sparsam damit umzugehn, auch kann er von sich aus dies ihnen verleihn.

In dem Tauschhandel-Staat erstreben die Einwohner durch gegenseitigen Austausch Fülle und Gewinn, um das ihnen Nötige oder das was an Stelle desselben steht, wie Dirhem und Dinar (d. h. Geld), zu erwerben. Sie erwerben dann davon mehr als sie gebrauchen. Sie thun dies aus keinem andern Grunde als aus Liebe zu Reichtum und aus Geiz, obwohl sie doch nur das zur Erhaltung des Leibes Nötige verbrauchen können. Sie suchen Reichtum auf alle Weise des Gewinns, die ihnen in diesem Staat möglich ist, zu erwerben, und gilt bei ihnen als glücklichster der, welcher hierbei der Reichste und Schlauste ist, um dazu zu gelangen. Als Führer gilt ihnen der Mann, welcher es auf beide

Weise für sie anzuordnen versteht um Geld zu gewinnen, und dann dies ihnen zu erhalten weiss.

Der Reichtum wird hier auf alle nur mögliche Weise erstrebt, und zwar entweder des Nötigen wegen — und dazu dienen Landwirtschaft, Viehzucht, Jagd und Räuberei, — dann aber auch freiwilliges Thun wie Handel, Pachtung sowie andere Geschäfte.

Die niedrigen (gemeinen) Staaten und Gemeinden sind die, welche sich einander helfen, um sich an Sinnenlust zu ergötzen, so an Spiel und gemeinem Scherz oder an beidem zugleich. Dazu gehört das sich Ergötzen an Speise und Trank und an Frauen. Sie streben nach Lust nur der Lust wegen, nicht aber um etwa den Leib dadurch zu erhalten, sondern nur um sich zu vergnügen am Spiel und Tand. Ein solcher Staat gilt bei den Thoren für glücklich und sich wohl befindend. Denn das Ziel desselben besteht nur darin das zu erreichen, was ihnen ermöglicht, nach der Erreichung des Nötigen und Reichlichen noch viel darauf zu verwenden, dass sie als die Vorzüglichsten, Glücklichsten und Wohlhabensten angesehen werden und bei diesem übermässigen Tand noch einer unheilvollen Ergötzung fröhnen können.

Edelstaat und Edelgemeinde besteht dagegen bei denen, welche sich einander dazu beistehn, dass sie in Wort und That geehrt werden, sei es, dass die Leute andrer Staaten ihnen Ehre erweisen oder dass sie einer dem andern Ehre anthun, und kann diese gegenseitige Ehrung gleichmässig oder bei dem Einen stärker sein als bei dem Andern. Die gleichmässige Ehrung findet dadurch statt, dass sie dieselbe gegen einander austauschen, indem der Eine dem Andern zu einer Zeit Ehre erweist und der Andre dann dem Ersten

zu einer andern Zeit Ehre von gleicher Art oder in einer andren Weise, die aber an Kraft jener Andern gleichkommt, anthut. In höherem Maasse findet eine solche Ehrung statt, wenn der Zweite dem Ersten eine Ehrung erweist, die von grösserer Kraft ist als die Erste war, und verhält es sich ebenso mit der Würdigung, so dass der Zweite dieselbe ihrem Werte gemäss für grösser als jene Erste erachtet.

Die Würdigung geschieht aber bei dem Volk der Thoren nicht wegen einer Vorzüglichkeit, sondern nur wegen des Reichtums oder wegen der Beihilfe zur Lust und zum Spiel und in der Absicht mehr davon zu erhalten. Hat nämlich ein Mensch Bedienung und genug von allem was ihm Noth tut und dessen er bedarf, so kann er dadurch nützlich werden, dass er andern in diesen drei Dingen wohlthut. Hier ist nun bei vielen unter dem Thorenvolk noch etwas anderes hoch geschätzt und das ist die Überwindung. Denn der, welcher eine solche leisten kann, gilt bei vielen von ihnen für glücklich, und kommen ihm danach auch thörichte Würdigungen zu. So muss bei ihnen der in Ehren gehalten werden, welcher dadurch berühmt ist, dass er ein oder zwei oder viele Dinge beherrscht. Er erreicht dies Ziel entweder allein oder durch die Menge seiner Helfer und ihrer Kraft oder durch beides zusammen. Dann aber auch dadurch, dass ihn ein zugedachtes Übel nicht trifft, wohl aber den andern, von dem es ausging. Das gilt bei ihnen für einen Zustand des Wohls, und wird er deshalb geehrt. Der welcher am meisten an Überwindung leistet, gilt bei ihnen höchst geehrt. Ein solcher hat nun bei ihnen grosse Ehre, und beruht diese auf Etwas von dem was oben erwähnt ist. — Nämlich darauf dass sein Vater und Ahnen geehrt oder reich waren und sie den Leuten zu vielem

Vergnügen verhelfen konnten, oder dadurch dass sie vielerlei wussten und anderen mit vielem hiervon nützten, sei es einer grossen Menge oder doch den Bewohnern einer Stadt, oder endlich sie hatten Schönheit, Gewalt und Todesverachtung; denn dies alles ist Mittel zum Sieg.

Die gleichmässige Ehrung zwischen beiden rührt öfter von der Ehre, die einem ausserhalb ihrer liegenden Grund entspringt, her. Bisweilen besteht die Ehre grade in der Würdigung. So beginnt wohl mancher damit, einen andern zu ehren, indem er dadurch zu erreichen sucht, dass der Andre ihm wieder Ehre erweise, dies ist, wie etwa ein Markthandel (Geben und Nehmen) statt hat.

Zumeist der Ehrung würdig ist nun der Häuptling (Führer), da er stets geehrt werden muss und dieser Vorzug bei ihm verbleibt. Er steigt höher, bis er zur grössten Ehrung aufsteigt, die sonst keinem in dem Staat zu Teil wird. Dies gilt vom Häuptling und König der Stadt, und muss ihm davon mehr als jedem andern zu Teil werden. Diese Würdigungen bestehen in dem von uns bisher Aufgezählten. In Folge davon muss, wenn die Herrschaft in einem Volk in Ehren ist, auch der Häuptling mehr Würde haben als jeder Andere.

Ähnlich verhält es sich, wenn die Würde bei ihnen nur im Reichtum besteht. Dann unterscheiden sich die Menschen danach und ordnen sie sich nach ihrem Reichtum und Verdienst. Wer beides nicht hat, hat auch auf Führerschaft und Ehrung keinen Anspruch.

Besteht aber die Wertschätzung in Dingen die bei keinem Andern besser sich vorfinden, so sind jene Häuptlinge höchst geehrt. Wird der Häuptling nur geschätzt wegen des Nutzens, den er den Bürgern ihrer Meinung

nach gewährt, so ist derselbe sehr geschätzt, sei es, dass er ihnen zum Reichtum und Lust verhilft oder ihnen anderes, was die Städter begehren, durch ihn zukommt, oder er ihnen dergleichen selbst gewährt oder sie dies durch seine gute Anordnung und Vorsicht erlangen lässt. Der vorzüglichste Häuptling dieser Art ist der, welcher die Bürger diese Dinge zwar erreichen lässt, selbst aber nur Ehrung für sich dabei erstrebt. So kann er ihnen Reichtum verleihen, er selbst aber erstrebt ihn nicht, oder er verleiht ihnen Lust, er selbst aber strebt nicht nach Lust, sondern nur nach Ehrung und Lob, Preisung und Hochschätzung in Wort und in der That, auf dass sein Name dadurch bei allen Völkern zu seiner Zeit bekannt werde und sein Gedächtniss lange währe. Ein solcher gilt bei ihnen als der Ehrung wert. Ein solcher Häuptling bedarf hierzu zumeist des Geldes und Reichtums, nämlich um die Bürger in ihrem Begehren nach Reichtum und Lust zu unterstützen und zu schützen. Will er viel dergleichen thun, muss er grossen Reichtum haben, und ist sein Reichtum dann wie eine Schutzwaffe für die Bürger. Es erstrebt mancher Häuptling desswegen Reichtum, und sieht man die Spendung desselben als Adel und Edelsinn an.

Derselbe nimmt dies Geld von dem Staat in Weise der Steuer oder durch Überwindung eines andern reichen Volkes, und bringt er das Geld desselben in die Schatzkammer, wo er es niederlegt. Dann finden grosse Spenden im Reich daraus statt, um dadurch grössere Ehrung des Häuptlings zu erreichen. Da ist es denn möglich, dass wenn er seine Ehrung durch mancherlei steigert, es sich so trifft, dass er für sich oder seinen Sohn nach ihm, Ruhm erreicht und das Gedächtnis an ihn auch seinem Sohn

zukommt und das Reich seinem Sohn und dessen Geschlecht verbleibt. Auch ist es möglich, dass er für sich Reichtum schaffe, um geehrt zu werden, wenn auch ein Andrer keinen Nutzen davon hat. Dann verleiht auch dieser Häuptling auch anderen Ehrung, damit diese ihn wiederehren, und sammelt er alles, wodurch er die Leute dazu bringt, ihn zu preisen. So kommt denn er allein dazu, dass ihm hierdurch Anmut, Zierde, Ruhm und Preis bei den Bürgern erweckt werde, dies geschehe durch Gebäude, Kleidung oder frohe Kunde aus Kriegszügen. Dann sondert er sich von den Leuten ab und geht den Weg der Ehre, und wird seine Herrschaft gross. Die Leute aber gewöhnen sich dann daran, dass er und sein Geschlecht ihr König sei. Er ordnet dann die Leute in Stufen, und ersteht ihm dadurch dass er sie gross zog, Ehrung und Herrlichkeit. Er aber teilt jeder Stufe eine Art von Ehrung dadurch zu, dass er sie für würdig hält, eine Ehrengabe in Geld, Lob, Kleidung, und eine sonstige Bewilligung, wie Reittier oder sonst etwas Schönes zu empfangen, dies alles geschieht dann in Reihenfolge.

Hiernach wird er von den Leuten noch mehr geehrt oder auch zu seiner Herrlichkeit unterstützt. Er verleiht dann wieder Ehrengaben dafür, je nach Maass. So bewegen ihn denn die nach Ehrung begierigen Stadtbewohner durch ihre Ehrenspendung dazu, auch ihnen immer grössere Ehren zu verleihn, sie mögen auf einer höheren oder niedrigeren Stufe stehn. Dieser Sache wegen ist die Stadt der Vorzugsstadt ähnlich, besonders wenn die Ehrengaben stufenweis des Nutzens wegen erfolgen. Die Andern aber geniessen keinen Vorteil, weder an Geld noch Lust, noch etwas Anderes von dem, was der nach Nutzen Strebende begehrt.

Dieser Staat ist dann die beste Stätte für die Thorheits-Leute und wird er auch danach oder dem ähnlich genannt. Wird bei ihnen die Ehrsucht sehr gross, wird ihre Stadt dann zu einem Gewaltstaat und wird so zu einem Siegesstaat. Siegesgemeinden sind dann die, welche sich gegenseitig beistehn, dass ihnen der Sieg werde. Das geschieht aber nur, wenn bei ihnen die Siegessucht allgemein ist. Haben sie aber nur z. T. weniger, z. T. mehr davon, so unterscheiden sie sich ebenso in verschiedene Arten wie ja die Dinge weswegen die Menschen sich bekämpfen verschieden sind. Der Eine sucht den Kampf der Blutrache, der Andere des Geldes wegen, noch ein Anderer strebt danach, den Feind sich zum Sclaven zu machen. So ordnen sich denn die Menschen in Stufen je nach ihrer grösseren oder geringeren Kampflust oder ob sie dabei nach dem Blut, Leben oder der Person des Feindes trachten, um ihn zu ihrem Sclaven zu machen, oder ob sie danach streben ihm sein Vermögen zu entreissen. Das ihnen Allen gemeinsame Ziel ist Überwindung, Gewalt und Unterwerfung, und wollen sie nicht, dass der Unterdrückte weder seiner selbst noch von etwas anderem Herr sei, vielmehr in allem unter der Botmässigkeit des Überwinders stehe, und in allem der ihn Beherrschende Macht habe. Das geht soweit, dass, wenn Einer von denen, die Überwindung und Macht erstreben, auf irgend etwas Lust oder Begehr hat, er dies auch ohne Überwindung des Besitzers nimmt, ohne sich um jenen zu kümmern.

Dann giebt es hier solche, die meinen, auf Täuschung beruhe die Macht, und andere denken, in Härte oder in beidem zusammen liege die Gewalt. Daher kommt es, dass mancher Blutdürstige einen Menschen, denn er schlafend

findet, nicht tötet, ihm auch nichts nimmt, bevor er denselben nicht geweckt hat. Er will ja mit Gewalt ihm dasselbe abnehmen, und soll der Andere ihm Widerstand leisten, bis er ihn dann überwindet und ihm das Böse anthut.

Alle diese lieben die Überwindung, und deshalb will auch von den Bewohnern solcher Städte jeder den andern knechten, und hindert sie, dem andern Blut und Habe zu nehmen, nur dies, dass einer des andern bedarf, um zu leben. Nur deshalb steht der Eine dem Andern bei dieser Knechtung nicht bei, während man dagegen nicht hindert dass andre sie überwinden.

Ihr Häuptling ist sehr stark, um sie dazu zu bringen, die Andren zu überwinden. Er ist der Schlauste und Einsichtigste in betreff dessen, was zu thun ist um stets als Sieger zu erscheinen und vor dem Sieg anderer über sie sicher zu sein. Ihr Häuptling ist ihr König, und sind sie Feinde allen Andern. Sie haben alle denselben Brauch und Grundsatz, und wenn sie sich daran halten, bestehn sie den Kampf mit andern wohl. Ihr Eifer und Stolz besteht in der Menge und der Grösse ihrer Siege und ihrer grossern Rüstung und Wehr. Dies alles beruht auf ihrer Einsicht. In ihrem Leibe hegen sie Stärke, ausserhalb desselben dient dazu die Rüstung, ihre Einsicht ferner dient ihnen dazu um andere zu überwinden. Härte, Festigkeit, starker Zorn, Stolz und Hochmut ist ihnen eigen. Dann geniessen sie viel Speise und Trank, haben viele Weiber und suchen, mit Gewalt und Unterwerfung aller Güter und aller Dinge und aller Einzelnen Herr zu werden.

Öfter strebt der ganze Staat diesem Ziel zu, sodass sie meinen, sie müssten sich auch mit solchen, die nicht in demselben sich befinden, eben nur zur Überwindung der

Anderen vereinigen. Dann werden die früher Überwundenen mit den mächtigen Siegern in einem Staat vereint.

Diese Krieger stehen dann entweder in ihrer Liebe zur Gewalt alle auf derselben Stufe oder aber auf verschiedenen Stufen, da ein jeder von ihnen eine grössere oder kleinere ihm benachbarte Schaar als der andere sich unterwarf. Die einander Nahstehenden sind zwar in der Kraft von einander verschieden, jedoch unter einem König, der sie leitet und in betreff der Gewaltsausübung und Waffen ordnet. Oft ist der Sieger nur einer, doch hat er Leute, die ihm ein Mittel sind, um alle Menschen zu knechten. Diese Leute haben zumeist nicht das Ziel, den Andern etwas zu nehmen, sondern wollen es nur für jenen einen (den Führer) haben, auf dass es ihm dazu genüge, um sein Leben und seine Macht dadurch zu erhalten, dass er andren davon gebe und sie beherrsche. Sie ähneln darin den Jagdhunden und Falken. Somit sind denn alle Bewohner der Stadt ausser ihnen Knechte, um diesem Einen in allem, was er begehrt zu Dienst zu stehen. Sie sind also ihm unterthan und besitzen für sich selbst nichts. Die einen pflügen, die andern treiben Handel für ihn, und er hat nur das eine Ziel, dass er die Leute als Überwundene und Untergebene betrachten kann, wenn er auch nichts von ihnen erreicht, auch keine andere Freude hat als ihre Unterwerfung und Knechtung. Soweit der Überwindungs- oder Gewaltstaat und sein König.

Bei den übrigen Staaten lassen sich dagegen die Bürger nicht als Besiegte, sondern nur nach Billigkeit behandeln und sammelt der Erste die Leute um sich. Ein Überwindungstaat kommt somit nur dadurch zu stande, dass ihr Streben auf einer dieser Kriegesweisen beruht und sie daran ihre Freude haben. Wenn sie aber den Sieg deshalb er-

streben, um das Notwendige oder Reichtum oder Lust oder Ehrung oder alles dies zusammen zu erzielen, so gehören sie zu den andern vorhererwähnten Staaten. Viele Leute nennen freilich auch diese Städte Überwindungsstaat (Gewaltstaat) und umfassen damit die, welche diese drei Ziele durch Gewalt erstreben. Sie zerfallen in dreierlei: nämlich in solche, bei denen die Gewalt auf Einem des Volks, oder auf der Hälfte desselben, oder endlich in dem ganzen Volk beruht. Sie alle aber erstreben Macht und Unterwürfigkeit. Das geschieht aber nicht ihres Wesens wegen, sondern ihr Streben und Ziel ist hierbei ein anderes.

Dann giebt es andre Staaten, die ebensolche Ziele verfolgen, dazu aber auch noch als das erste die Überwindung, wie dies auch immer nur erreichbar sei. Somit kommen alle darin überein, dass sie ohne Nutzen für sich andre schädigen, dass etwa einer den andern tötet aus keiner andern Ursache als der Mordlust. Es geschieht hier oft die Bekriegung geringfügiger Dinge wegen, wie dies von den Arabern erzählt wird. Zweitens aber aus der Lust zur Macht und zwar wegen der bei ihnen hochgeschätzten und nicht geringfügigen Dinge. Wenn man dieselben ohne Gewalt erreicht, so unterbleibt der Kampf. In einem dritten Staat aber schädigt man weder noch tötet man, es sei denn man wisse, dass man dadurch einen Nutzen an hochgeschätzten Dingen erreiche. Wenn sie aber das sonst mit Gewalt Erstrebte ohne Überwindung in grosser oder doch genügender Menge als ein freiwilliges Geschenk von Andren erhalten, begnügen sie sich damit und bemühen sich weder darum noch beginnen sie deshalb den Kampf. Vielfach aber nennt man dann die so Strebsamen furchtsam oder zaghaft.

Die Bewohner jenes Staates der ersten Klasse begnügen

sich mit dem Nötigen, das sie den Besiegten nach dem Siege nehmen. Bisweilen strebt der Sieger sehr nach etwas absurdem, dass ihm vordem verwehrt ist, oder nach einer Person, die ihm verweigert wurde, und kämpft er dafür, bis er es erreicht. Dann geschieht es oft, dass ihn Einsicht oder Zuneigung beherrscht und er dann davon ablässt und nichts nimmt. Auch diese werden darob belobt.

Vieles hiervon üben denn auch die Ehrsüchtigen deshalb aus, damit sie deshalb geehrt werden.

Die Überwindungs- d. h. die Gewaltstaaten sind zahlreicher als die Ehrsuchtstaaten. Den dem Reichtum, Spiel und Scherz ergebenen Bürgern begegnet es oft, dass sie sich wohl glücklich und mächtig fühlen. Sie meinen vorzüglicher als die Bürger der anderen Staaten zu sein und kommen sie dazu, die andern Staaten gering zu schätzen, weil dieselben weder Macht noch Ehrsucht hätten. Sie hegen dann Rohheit, Stolz und Lobessucht in sich und meinen, nur sie, nicht die andern, wären recht geleitet. Sie wähnen dann reich an einem der beiden Glücksarten (geistig und leiblich) zu sein und erfinden für sich Namen, womit sie ihren Wandel preisen, als ob sie von Natur schon gebildet, die andern aber roh waren. Man hält sie deshalb oft stolz und herrschsüchtig, doch heissen sie bisweilen auch hochstrebend. Sind sie aber dabei dem Reichtum, Lust und Spiel ergeben, trifft es sich oft, dass sie durch Erwerb Reichtum und dadurch die Kräfte zur Überwindung andrer gewinnen. Dann werden sie durch Gewalt und Überwindung sehr stolz und treten sie ein in die Menge der Gewaltigen. Somit ist's möglich, dass es unter den Ehrliebenden solche giebt, die die Ehre nicht etwa ihres Wesens, sondern des Reichtums wegen lieben und viel Ehrung von anderen erstreben, um

dadurch Reichtum zu erwerben, sei es von dem Einen oder dem Andern. Denn solche erstreben die Führerschaft und Gehorsam der Bürger, damit sie dadurch zu Reichtum gelangen. Viele von ihnen erstreben denselben aber des Spieles und der Lust wegen; dann geschieht es auch, dass viele Führerschaft und Gehorsam erstreben, und den gewonnenen Reichtum zu Tand verwenden und dabei meinen, dass Führerschaft und Gehorsam, die ihm die andern schulden, dann am meisten und vollkommensten ihnen werden, wenn sie die grösste Macht besitzen. Deshalb allein strebt ein solcher die Führerschaft über die Bürger auszuüben, dass ihm die Herrschaft zukomme und er dann ebensolchen Reichtum erreiche, wie ihn notwendig der Bürger haben muss, der denselben zum eitlen Tand verwendet, um seiner Lust an Speis, Trank und Weibern so zu fröhnen, dass in Quantität und Qualität zusammen kein anderer es ihm gleich thut.

Sammelstaaten sind dann solche, deren Einwohner jeder einzeln frei für sich besteht. Jeder thut hier, was er will. Dieselben sind alle einander gleich. Ihr Brauch ists, dass keiner irgend wie vor den andern einen Vorzug habe; denn jeder ist frei, zu thun, was er will. Weder einer der Bürger noch irgend ein Anderer beherrscht sie, und darf keiner das thun, was ihre Freiheit aufheben würde. So entstehen denn unter ihnen gar viele Charakterzüge und Bestrebungen, so wie manche Begierde und Lust an vielen ja unzählbaren Dingen. Ihre Einwohner bilden unzählbar viele mit einander in Beziehung stehende ähnliche Schaaren. Die Gesammtheit aller dieser in verschiedene Districten verteilten Staaten ist z. T. gemein, z. T. edel. Die Herrschaft über sie beruht dann, wie es sich trifft, auf den erwähnten Dingen. Den meisten ihrer Führer eignet aber nicht das, was den sonst

so benannten führenden Häuptlingen eignen soll. Denn jeder, der hier herrscht, thut dies mit dem Willen der Beherrschten, und so sind denn die Führer je nach dem Wunsch der Beherrschten, und wenn ein Führer seine Sache zu Ende geführt hat, giebt es bei ihnen wirklich weder Führer noch Beherrschte. Nur dass die von ihnen belobt und geehrt bleiben, welche die Städter zur Freiheit und ihrem Begehr gelangen liessen. Sie sind es ja, die ihnen die Freiheit gewährten und die sie herrschenden, verschiedenen Begierden befriedigten, sie vor den äusseren Feinden bewahrten, jedoch ist dies nur dann der Fall wenn sie auch in ihren Wünschen auf das Notwendige beschränken. Ein solcher Führer ist bei ihnen geehrt, vorzüglich, und wird ihm Gehorsam geleistet. Die andern Führer sind z. T. diesem darin gleich, dass sie ihnen das Gute, das sie wollten und begehrten, schafften, jedoch auch dafür Ehrengaben und Dinge empfingen, die diesem Thun entsprachen. Diese Führer verlangten zwar dafür keine Bevorzugung, jedoch spendeten die vorzüglichsten Bürger ihnen Ehrung und einen Anteil an ihrem Besitz, soweit sie denselben nicht selber nutzten.

Dabei kann es sein, dass es in einem solchen Staat mehrere Häuptlinge dieser Art giebt, die bei den Bewohnern Hochachtung geniessen, sei es, dass sie selbst dieselbe erwarben oder dass ihre Väter bei ihnen schon eine gepriesene Herrschaft ausübten und sie somit wegen ihrer Ahnen als Häuptling anerkannt würden. Dann ist die Menge von Häuptlingen geleitet, und ist all ihr Streben und jedes Ziel dieses Staats sehr vollkommen. Diese Stadt gilt dann unter den andern als bewunderte und glückliche. Dies wäre dann, dem Aüssern nach, wie ein mit bunten Bildern und Farben bemaltes Gewand, das bei allen Bewohnern zusammen be-

liebt ist. Denn jeder Mensch hat dann Lust und Begehren nach etwas, was in dieser Stadt zu haben ist, und hegen somit die Völker den Hang, hierher zu gelangen. Sie siedeln dann dort sich an und schätzen die Stadt sehr hoch. Dann mehren sie sich da in jeder Art und Weise durch Verschwägerung und Vermählung, und erstehen dann hier die Nachkommen von sehr verschiedener Natur, Stufe und Ursprung. So ersteht denn diese Stadt zu einer vielseitigen, in der das Eine vom Andern nicht getrennt ist, sondern einer im andern aufgeht. Die einzelnen Familien sind dann in Mitten der Anderen. Der Fremde ist hier nicht geschieden vom Einheimischen, und finden sich hier alle Bestrebungen und Wohlstand vereint vor. Deshalb ist wohl möglich, dass im Lauf der Zeiten dort Vorzugsleute hervorgehn und geschieht es, dass Gelehrte, Redner und Dichter in aller Weise erstehn. Man kann dort Teile des Vorzugsstaats finden, und gehören diese zu dem Vorzüglichsten, was in diesem Staate ersteht. Somit kann auch in vielen heidnischen Staaten Gutes und Schlechtes sich zusammenfinden Je grösser, umfassender, zahlreicher und wohlhabender die Insassen sind, werden auch die beiden Teile (gut und schlecht) grösser und mächtiger.

Die heidnischen Staaten zerfallen in verschiedene Arten je nach ihren Zielen. Denn das Ziel in denselben ist einmal nur der Erwerb des Notwendigen, dann aber besteht es auch in Reichtum, und Lust oder in Ehrung, Ruhm, Lob, oder auch es besteht in Sieg und Freiheit. Deshalb pflegen solche Herrschaften das Übel sich mit Geld zu erkaufen. Dies thun besonders die Regierungen im Sammelstaat. Denn hier steht der Eine dem Herrschen nicht näher als der Andre. Hat nun der Eine dieselbe inne, so sucht man

entweder dieselbe lange zu erhalten, oder man hat auch den Zweck, durch dieselbe Besitz und andern Entgelt zu bekommen.

Als vorzüglicher Herrscher gilt bei ihnen, wer eine gute Überlegung und grosse Gewandtheit darin hat, dass er die Bürger in ihren Begierden und Wünschen trotz der Verschiedenheit derselben befriedigt und sie dabei vor den Feinden schützt; selbst aber nichts von ihrem Besitz erstrebt, sondern auf das für seine Kraft Notwendige beschränkt.

Wirklich vorzüglich ist aber der Herrscher, welcher die Bürger in ihrem Thun als Haupt leitet und sie dem Glücke zuführt, sich aber nicht von ihnen leiten lasst. Trifft es sich aber, dass ihr Führer und sie sich fern stehn, so verwirft man denselben oder nimmt man ihn doch an so, bezweifelt und bestreitet man ihn.

Ebenso will von den übrigen heidnischen Staaten ein jeder, dass bei ihnen der herrsche, welcher ihnen das Gute und Begehrte zubringe, und ihnen den Weg dazu erleichtert, dass dies ihnen verliehen und bewahrt bleibe. Sie verweigern aber und verleugnen die Führerschaft der Vorzüglichen, es sei denn, dass die Vorzugsstaaten mit ihren Führern aus den Not- und den Sammelstaaten, als die Mächtigsten und Erträglichsten hervorgegangen sind.

Das Nötige, Reichtum, Lust, Tand und Spiel und Ehrung wird bisweilen durch Gewalt und Sieg, bisweilen aber auf andere Weise erzielt und teilen sich hiernach die Städte in vier Klassen. Dasselbe gilt von den vier Herrschaften und ihren Zielen.

Die eine Klasse gelangt zu ihrem Ziel durch Sieg und Gewalt. Die andern aber auf andere Weise. Diejenigen nun, welche dies durch Macht und Überwindung erreichen und

das ihnen hiervon Gewordene bewahren, erreichen dies durch Abwehr und Gewalt. Sie bedürfen dazu an ihrem Leib der Stärke und der Kraft, von Charakterzügen aber hegen sie Härte, Rauheit, Derbheit und Todesverachtung. Sie müssen meinen, sie könnten nicht leben, ohne das Erstrebte zu erreichen. Ein solcher muss auch alles dazu wohl herstellen und gut überlegen, wodurch er den Gegner bezwinge. Das ist ihnen allen gemeinsam. Aber die Städte, welche dem Genuss fröhnen, erreichen dadurch Gier und Liebe zu Speis, Trank und Weibern. Über sie gewinnt Weichlichkeit und Schwäche Gewalt, so dass ihre Zornkraft so gebrochen wird, dass ihnen nichts oder doch nur wenig davon bleibt. Über andere dagegen gewinnt der Zorn und Begierde wie deren seelische und leiblichen Organe Kraft und solche Stärke, dass sie Werke verrichten, um diese beiden durchzuführen. Ihre Seele ist von diesen beiden (Zorn und Begierde) gleichmässig beherrscht. Auch giebt es dann solche, die am meisten der Begierde zu fröhnen streben und ihr die höchste Kraft widmen. Hierbei ist immer das Höhere dem Niedrigeren zu Dienst. Nämlich die Denkkraft ist hier im Dienst der Zorn- und Begehrkraft, und ihre Zornkraft steht wieder im Dienst der Begehrkraft. Man wendet hierbei die Überlegung dazu an, um das heranzubringen, wodurch die vollkommene Ausführung des Zorns und der Gier erreicht wird. Die Anwendung ihrer Zornkräfte und deren Organe geht aber darauf hinaus, dem Genuss zu fröhnen in Speis, Trank, an Weibern und anderen Dingen, deren man sich wie zum dauernden Spiel in seine Seele erfreut.

Dergleichen sieht man bei den vornehmen in der Steppe wohnenden Türken und Arabern. Denn diesen Leuten ists gemeinsam eigen, Eroberungssucht zu hegen und starke

Gier nach Speis, Trank und Weibern zu haben. Die Weiber und die Lust an ihnen gilt bei ihnen für etwas Schönes und bedenken sie nicht, dass dies einem Niedergange gleichkomme, wenn ihre Seelen den Begierden unterworfen sind. Oft sieht man, wie sie sich in allem, was sie verrichten, vor den Weibern brüsten und sie alles thun, bei ihnen etwas zu gelten. Das, was die Weiber tadeln, gilt dafür schlecht und was sie loben, für gut. Sie geben allem Begehren der Weiber Folge und vielfach sind die Weiber geradezu herrschend, und stehen dieselben dem Hauswesen vor. Viele von ihnen stellen die Weiber hoch, verlassen sie nie und verrichten selber alles, was Mühe, Pein und schwere Arbeit erheischt. Denn sie halten es für notwendig, dass jene weichlich und in Ruhe leben.

In den Frevelstaaten haben die Einwohner, die Anfänge, die Vorstellung und Ahnung des Glücks, sowie sie auch die Richtung einschlagen, um dasselbe zu erreichen; denn sie kennen es und glauben daran, jedoch erfassen sie nichts von diesem Thun, jedoch neigen sie in ihrer Begierde und ihrem Willen sich einigen Zielen der Thorheitsstaaten zu, wie Stellung und Ehrung und andrem. Ihr ganzes Thun und Bestehn ist diesen zugewendt und die Art solcher Staaten ist in so fern die der Thorheitsstaaten, indem sie dasselbe Thun verrichten, auch dieselben Charakterzüge hegen. Sie unterscheiden sich von den Thorheitsstaaten nur durch die Ansichten, welche sie hegen. Von den Bewohnern dieser Staaten erreicht durchaus keiner das Glück.

Die Irrstaaten sind solche, denen etwas anderes als das wahre Glück für ein solches gilt und werden Werke und Ansichten eingeprägt, von denen keine das wahre Glück richtig erfasst.

Die Stellvertreter des Königs.

Die Stellvertreter in den Vorzugsstaaten sind vielfacher Art; da giebt es solche, welche die Thaten, wodurch das Glück erfasst wird, zwar kennen, aber sie erstreben dasselbe nicht in der That, sie verrichten vielmehr andere Dinge, wodurch möglicherweise der Mensch Vorzüglichkeit, Ehrung, Herrschaft, Reichtum und andres erreicht. Es giebt sogar unter ihnen solche, die gerade die Ziele der Thorheitsstaaten verfolgen, doch werden sie durch die Gesetze und die Satzungen der Staaten daran gehindert. Sie stützen sich dann auf die Worte und Aussprüche derer, die dieselben in Bestimmungen auslegten. Dann aber suchen sie dieselben je nach ihrem Begehren zu verwenden, und gilt die Sache dieser Deutung nach für gut. Diese Leute nennt man dann Fälscher. Manche derselben erstreben aber diese Fälschung nicht direkt, sondern nur weil sie den Gesetzgeber falsch verstehn, und seine Worte nicht begreifen. Sie fassen dieselben anders auf als es der Gesetzgeber wollte. Das Thun dieser Leute aber widerspricht den Zielen des ersten Häuptlings. Sie gehen in die Irre ohne es zu wissen und werden zu Schismatikern.

Andere haben für sich nur eine Vorspiegelung davon und verbreiten falsche Ansicht sowohl für sich als für andre. Sie sind aber in dem, was sie denken (d. h. logisch erfassen), nicht im Widerstreit mit dem Vorzugsstaat, vielmehr sind sie auf dem rechten Wege und der Wahrheit zustrebend.

Leute dieser Art erheben sich auf die Stufen der Einbildung zu Dingen, die nach ihren Aussprüchen grade nicht falsch sind. Wenn sich dann jemand mit dieser ihrer Stufe

der Erkenntnis begnügt, so bleibt es dabei, wenn er aber das nicht thut, und auf andere Stellen sich stützt, so mag er eine andere Stufe betreten u. s. w., bis er zu einer hohen Erkenntnisstufe gelangt. Wenn dann aber derselbe so weit gelangt dass er keine weitere Stufe der Einbildung zu erreichen hat, so kommt er zur Stufe der Wahrheit und erkennt diese Dinge, so wie sie sich verhalten. Dann ist seine Meinung fest begründet.

Eine andere Art bilden dann die, welche ihre Vorspiegelungen für falsch erklären, und wenn sie aufsteigen zu einer neuen Stufe, dasselbe thun, wenn sie dann aber zur Stufe der Wahrheit gelangen, so geht ihr Streben ermüdet zum Machtstaat zurück, oder sie sinken dazu herab, sich für ein anderes Ziel des Thorheitsstaates zu erklären. Sie fälschen dann so viel sie können, und belieben nicht, etwas zu hören, was Glück und Wahrheit in ihren Seelen schaffen könnte, auch nehmen sie kein Wort an, das dazu dient, jene Wahrheit in der Seele zu begründen. Sie bemühen sich dann mit falschen Stellen, nach ihrer Meinung die Lehre vom Glück zu Fall zu bringen. Viele von ihnen haben dann das Streben, sich öffentlich damit zu entschuldigen, dass sie einem andern Ziel, als dem der Thorheitsleute, zuneigen.

Eine andre Art hat zwar eine Vorspiegelung von Glück und den Anfängen, aber sie haben in ihrem Verständnis gar nicht die Kraft, sich beide recht vorzustellen, oder sie ermangeln doch der Fähigkeit, dieselbe genügend zu erfassen, und so hegen sie denn falsche Vorspiegelungen und bleiben an Stellen des Widerspruchs stehen. So oft sie sich zu einer der Wahrheit näheren Stufe erheben, erscheint diese ihnen als falsch, und können sie so nie zur Stufe der Wahrheit gelangen, denn dies liegt nicht in der Kraft ihres

Verständnisses. Auch gieng bei ihnen vorauf, dass sie gar manche Vorspiegelungen für falsch hielten, nicht etwa weil hierin wirkliche Widersprüche lägen, sondern weil ihnen die Erkenntniss dazu mangelte. Daher hielten sie dieselben denn wegen ihres schlechten Verständnisses für falsch, aber nicht etwa deshalb, weil ein Widerspruch wirklich vorläge. Für viele ist's ja auch unmöglich sich die Wahrheit in genügender Weise vorzustellen und wirklichen Widerspruch an den Stellen nachzuweisen. Solche können somit nie die Wahrheit dieser Frage ganz erfassen.

Mancher freilich sagt, er habe die Wahrheit, doch lügt er dies, um Ehrung und Macht zu erreichen. Er glaubt dann wohl, dass er wegen seines Eifers gegen den, der die Wahrheit fälscht, zu entschuldigen sei, denn er hält den Standpunkt, den er erreichte, für gut.

So viele von ihnen gehn so weit, dass sie von allen Menschen glauben, sie seien in allem zu entschuldigen, wenn sie meinen das Wahre erfasst zu haben. So kommt denn mancher in Betreff aller Dinge in Verwirrung.

Manche meinen auch, es gebe in betreff des zu erstrebenden Ziels durchaus keinen wahren Entscheid, und wenn jemand behauptet, er habe etwas richtig erfasst, so sei das nicht wahr.

205851 LArab. F219s

Author al-Farabi, Muhammad ibn Muhammad Abu Nasr

Title Die Staatsleitung, hrsg. von Paul Brönnle.

University of Toronto Library

DO NOT REMOVE THE CARD FROM THIS POCKET

Acme Library Card Pocket
Under Pat. "Ref. Index File"
Made by LIBRARY BUREAU